~~Gb I 38.~~

Gesch. d. Ph.

Ph. o. 32/3.

Handbuch

der

Geschichte der Philosophie

zum Gebrauche seiner Vorlesungen

von

Thaddä Anselm Rixner,

Professor der Philosophie am königl. bayer. Lyceum zu Amberg.

BIBLIOTHECA AMBERGENSIS

Dritter Band.

Geschichte der Philosophie der neuern und neuesten Zeit.

Zweite vermehrte und verbesserte Auflage.

Sulzbach,

in der J. E. von Seidel'schen Buchhandlung,

1829.

Uebersicht des III. Bandes, der Geschichte der Philosophie drittes Buch.

Geschichte der Philosophie der neuern und neuesten Zeit.

Einleitung in die Geschichte der Philosophie der neuern und neuesten Zeit.

Seite

§. 1. Uebersicht des allmähligen Entstehens der neuern Umbildung bis zu ihrer Vollendung. — Allgemeiner Charakter der Philosophie der neuern Zeit. . . 3

§. 2. Eintheilung der neuern Philosophie; in Empirie und idealistische Speculation. 6

Erste Epoche. Aufblühen einer neuen theils versuchenden, theils raisonnirenden Weltweisheit; während der 2ten Hälfte des XVII. bis zu Anfang des XVIII. Jahrhunderts.

A. Entstehen einer neuen Weltweisheit als nüchterne Empirie in England, und als raisonnirende dialektische Idealistik in Frankreich.

a) Erste Anfänge des Empirismus in der theoretischen und praktischen Weltweisheit in England.

§. 3. Lord Baco von Verulam, Stifter der beobachtenden und prüfenden Natur- und Menschen-Erforschung. . 8

§. 4. Uebersicht von Baco's Lehrgebäude. — Von Wissenschaft überhaupt, und Philosophie insbesondere. . . 9

§. 5. Desselben Grundsätze der Gottes- und Naturlehre. . 11

§. 6. Desselben Grundsätze der allgemeinen Menschenlenkung. 17

§. 7. Allgemeine Reflexion über Baco's Philosophie. . . 19

Seite

§. 8. Folgen der Baco'schen Reform der Philosophie für die Physik. — Berühmte Physiker und Mathematiker des XVII. Jahrhunderts in und aufser England. . . 21

§. 9. Folgen der Baco'schen Refom der Philosophie für die Religions- und Sittenlehre; durch Baco erregte philosophische Religions- und Sittenlehrer; Ed. Herbert, John Barclay und Richard Cumberland. . . 24

§. 10. Entstehen der rationalen Rechts- und Staatslehre durch Hugo Grotius, Thom. Hobbes und Samuel Puffendorf. 27

b) Französische, dialektisch-raisonnirende Idealistik, eingeführt durch Descartes in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts.

§. 11. René Descartes, Stifter der dialektisch-raisonnirenden Idealistik in Frankreich, Charakter und Schriften. . 31

§. 12. Darstellung der Cartesischen Philosophia prima. Auszug aus den Meditationibus de philosophia prima, und dem ersten Buche seiner Principiorum Philosophiae. . 34

§. 13. Darstellung der Cartesischen Kosmologie, Auszug aus dem zweiten Buche seiner Principiorum Philosophiae. 40

§. 14. Darstellung der Cartesischen Psychologie und Pathologie; Auszug aus dem Anhange zum IV. Buche der Principien der Philosophie, und der Abhandlung de Passionibus et de Homine. 43

§. 15. Descartes ethische Grundsätze, aus einigen seiner Briefe. 48

§. 16. Kritik des Cartesischen Lehrgebäudes. . . . 49

§. 17. Erste Gegner und Bestreiter derselben; Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, Ant. Arnauld, Henry More, Dan. Huët, P. Gabriel Daniel. 51

§. 18. Freunde und Anhänger der Cartesischen Philosophie. . 54

§. 19. Entwicklung des Cartesischen Dualismus zum einseitigen absoluten Realismus durch Spinoza, dann zum idealen Mysticismus durch Malebranche, und endlich zum Monadismus durch Leibnitz. 56

§. 20. Baruch (Benedict) von Spinoza, Charakter dieses Mannes und seiner Schriften. 57

§. 21. Uebersicht des Spinozischen Lehrgebäudes; I. von Gott, dem Unendlichen, oder auch von der natura naturans. 60

§. 22. Fortsetzung des Spinozischen Lehrgebäudes; II. von der geistigen Natur, den Ideen und der Seele des Menschen. 64

§. 23. Fortsetzung des Spinozischen Lehrgebäudes; III. von dem Willen und den Leidenschaften des Menschen. . 71

Seite

§. 24. Fortsetzung von des Spinoza's Lehrgebäude; IV. von dem höchsten Gute des Menschen. . . . 75

§. 25. Fortsetzung von des Spinoza's Lehrgebäude; V. vom Organismus des Gesammtlebens der Menschheit und dem Staate. 76

§. 26. Kritik des Spinozischen Systens, und dessen Vergleichung mit den Theorien Fichte's und Schelling's. . . 79

§. 27. Freunde und Gegner Spinoza's bis auf die Zeiten Wolf's. 80

B. Entstehen einer neuen Mystik und Skeptik gegen die neuere, theils versuchende, theils raisonnirende Welt- und Natur-Weisheit. (In der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts bis zu Anfang des XVIII. Jahrhunderts.)

§. 28. Nothwendigkeit des Entstehens einer erneuerten Mystik und Skeptik gegen die Anmassungen der Empirie sowohl, als auch der Dialektik. 82

a) Französische Mystiker und Skeptiker.

§. 29. Blaise Pascals Glaubens-Philosophie. . . . 83

§. 30. Nicolas Malebranche's Mystik. 85

§. 31. Malebranche's Lehre von den Ideen und der Erkenntnifs. 87

§. 32. Von Gott und dem Verhältnisse der Körper- und Geisterwelt zu ihm. 89

§. 33. Von der Freiheit, der Sünde und der Gnade. . . 93

§. 34. Pierre Poiret's Mystik. 95

§. 35. François de la Mothe le Vayer, Skeptiker. . . 96

§. 36. Pierre Daniel Huëtius, Skeptiker. . . . 97

§. 37. Pierre Bayle, Skeptiker. 99

b) Englische Mystiker und Skeptiker.

§. 38. Theophilus und Thomas Galeus. . . . 101

§. 39. Joseph Glanville. 102

§. 40. Henry More. 103

§. 41. Ralph Cudworth. 106

§. 42. Samuel Parker. 110

§. 43. John Pordage. 111

c) Deutsche Mystik und Skeptik.

Seite

§. 44. Johann Engel, ein Schlesier. 112

§. 45. Hieronymus Hirnhaimb. 113

Zweite Epoche. Neuer Kampf zwischen dem gemeinen Menschen-Versande des sich selbst noch nicht vollkommen begreifenden unmittelbaren Selbstbewufstseyns mit der gleichfalls noch unvollendeten Speculation, bis zum zeitlichen Siege des erstern über die letztere. (Vom Anfang bis gegen den Schlufs der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts.)

A. Kampf des gemeinen Menschen-Verstandes für den empirischen Realismus gegen die in sich selbst entzweite Speculation, den Skepticismus und die Mystik.

§. 46. Natur und Verlauf dieses Kampfes im Allgemeinen. . 115

§. 47. Kampf des Empirism mit der unvollendeten Speculation auf dem Felde der Logik. John Locke; Charakter dieses Mannes und seine Schriften. . . . 117

§. 48. Grundrifs des Locke'schen empirisch-realistischen Lehrsystems; I. von dem Ursprunge der Erkenntnisse und den einfachen Vorstellungen. 119

§. 49. Forts. II. Von den complexen Vorstellungen. . . 121

§. 50. Forts. III. Vom Vermögen und dem Willen. . . 123

§. 51. Forts. IV. Von der Sprache. 124

§. 52. Forts. V. Von der Evidenz der Erkenntnifs und den Axiomen. 126

§. 53. Kritik des Locke'schen Lehrsystems und erste Gegner desselben. 127

§. 54. Georg Berkley's empirisch-idealistisches Lehrgebäude. 129

§. 55. Kritik des Berkley'schen Systems; Ursachen, warum es vor dem empirischen Realismus nicht aufkommen konnte? 134

§. 56. Fortschritte der mathematischen Physik durch Newton, und immer mehr überhandnehmende Vernachlässigung der Metaphysik. 136

Seite

§. 57. Kampf des Empirism mit der unvollendeten Speculation auf dem Felde der Ethik. — Anton Graf von Shaftesbury. 137

§. 58. Samuel Clarke. 140

§. 59. William Wollaston. 141

§. 60. Francisc. Hutcheson und Joseph Butler. . . 142

§. 61. David Hartley. 143

§. 62. Richard Price. 144

B. Gegenkampf der nach wissenschaftlicher Vollendung ringenden Speculation gegen den Empirismus.

a) Deutsche speculative Philosophie. Entstehen der deutschen speculativen Philosophie von Leibnitz bis zu ihrem scheinbaren gänzlichen Erlöschen in platter populärer Aufklärung.

§. 63. Gottf. Wilh. Bar. v. Leibnitz; Charakter und Schriften desselben. 145

§. 64. Darstellung des Systems der Leibnitzischen Philosophie. I. Von der Natur der Communication der einfachen Substanzen. 149

§. 65. Forts. II. Von den obersten Grundsätzen aller Erkenntnisse. 154

§. 66. Forts. III. Von der Gottheit und dem Verhältnisse der Monaden zu Gott, der Urmonas. . . . 158

§. 67. Forts. IV. Von der vorher bestimmten Harmonie und dem Optimismus des Weltalls insgemein; dann von dem Verhältnisse jeder Seele zu ihrem besondern Leibe. . 161

§. 68. Forts. V. Von der sittlichen Welt und dem höchsten Gute. 170

§. 69. Forts. VI. Von der sittlichen Freiheit; dann dem Ursprunge und dem Wesen der Sünde. . . . 174

§. 70. Forts. VII. Von der Offenbarung und den Wundern, oder von der Uebereinstimmung der christlichen Offenbarungs-Lehre mit der Vernunft-Religion. . . 178

§. 71. Kritik des Leibnitzischen Systems. . . . 180

§. 72. Leibnitzen's Zeitgenossen und Mitarbeiter an der philosophischen Bildung der Deutschen. Ehrenfried Walther von Tschirnhausen. 183

Seite

§. 73. Christian Thomasius; Charakter und Schriften desselben. 185

§. 74. Desselben theoretische Philosophie. . . . 187

§. 75. Desselben praktische Philosophie. . . . 190

§. 76. Franz Buddeus. 193

§. 77. Nicolaus Hieronymus Grundling. . . . 193

§. 78. Andreas Rüdiger. 194

§. 79. Christian Freiherr von Wolf; Charakter, Schicksale und Schriften. 195

§. 80. Desselben theoretische Philosophie. I. Ontologie, d. i. Wesenheitslehre. 197

§. 81. Forts. II. Psychologie, d. i. Seelenlehre. . . 199

§. 82. Forts. III. Kosmologie, d. i. Weltalls-Lehre. . . 202

§. 83. Forts. IV. Natürliche Theologie, d. i. Gotteslehre. . 204

§. 84. Desselben praktische Philosophie, d. i. Sitten- und staatsbürgerliche, wie auch völkerschaftliche natürliche Rechts- und Verfassungslehre. (Ethik, Politik, Natur- und Völkerrecht.) 205

b) Ausartung der Speculation in einen einseitigen seichten Dogmatismus.

§. 85. Entstehen eines neuen raisonnirenden Dogmatismus. . 208

§. 86. Wolf's Zeitgenossen, Gegner sowohl als Anhänger; dann andere spätere deutsche raisonnirende Dogmatiker. 210

§. 87. Christian August Crusius und Ernst Plattner. . . 211

§. 88. Alexander Gottlieb Baumgarten, und Georg Friedr. Meyer. 214

§. 89. Joh. Heinr. Lambert. 214

§. 90. Joh. Nikolas Tetens, und Karl Franz von Irwing. . 215

§. 91. Joh. August Eberhard. 216

§. 92. Joh. Georg Heinr. Feder und Aug. Tittel. . . 216

§. 93. Joh. Bernhard Basedow, und Joh. Christian Lossius. . 217

C. Zeitlicher Sieg des Empirism über die Speculation und Ueberhandnehmung der platten Aufklärung mit der gänzlichen Bezweiflung oder wohl gar Verläugnung und Verspottung alles Uebersinnlichen.

		Seite
§. 94.	Zustand der Philosophie in Frankreich und England zu Anfang der 2ten Hälfte des 18ten Jahrhunderts. Allmählige Ausartung des Locke'schen Empirismus in rohen Materialism, Sensualism und Skepticism mit dem gänzlichen Verfall der Sitten und Religion.	219
§. 95.	Etienne Bonnot de Condillac.	221
§. 96.	Charles Bonnet.	222
§. 97.	Julien Offroy de la Mettrie, und Pierre Louis Maupertuis.	224
§. 98.	Denis Diderot und Jean Alembert sammt ihren Genossen.	225
§. 99.	Mirabaud (Baron v. Hollbach und la Grange).	227
§. 100.	Claud. Adrien Helvetius.	228
§. 101.	François Arouet von Voltaire.	231
§. 102.	Jean Jacques Rousseau.	233
§. 103.	Jean Bapt. Robinet.	234
§. 104.	Jean Astruc.	236
§. 105.	Verbreitung des Einflusses der französischen Encyklopädisten-Aufklärung über Deutschland, und vorzüglich über Preussen. Friedr. Nicolai, der Unternehmer der allgemeinen deutschen Bibliothek.	237
§. 106.	Moses Mendelssohn.	238
§. 107.	Gotthold Ephraim Lessing.	239
§. 108.	Franz Hemsterhuis persönlicher Charakter und Schriften.	241
§. 109.	I. Desselben Wesen- und Welt-Lehre.	241
§. 110.	II. Desselben Ethik oder Sittenlehre.	243
§. 111.	III. Desselben Gottes-Lehre.	244
§. 112.	IV. Desselben Kunstlehre.	247
§. 113.	David Hume; sein Charakter und seine Schriften.	249
§. 114.	Ueber das menschliche Erkenntniſs-Vermögen.	251
§. 115.	Ueber Gott und Unsterblichkeit.	254

Seite

§. 116. Ueber die Grundsätze der Sittlichkeit. . . . 257

§. 117. Ueber das Fundament der Religion. . . . 258

§. 118. Aufnahme von Hume's Skeptik; Gegner unter seinen eigenen Landsleuten. 259

§. 119. Thomas Reid. 260

§. 120. James Beattie. 262

§. 121. Thomas Oswald. 263

§. 122. Joseph Priestley. 264

§. 123. Adam Smith. 266

§. 124. Adam Ferguson. 268

§. 125. Uebersicht der berühmtesten Physiker des 18ten Jahrhunderts nach ihren respectiven Fächern, bis auf die Zeiten der französischen Revolution. . . . 270

§. 126. Mystiker der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts; Kampf der Mystiker gegen die Dogmatiker und der magischen Magnetiseurs gegen die ärztlichen Mechaniker und Chemiker. 272

§. 127. Kampf der Verehrer der positiven Offenbarung gegen die Aufklärer oder Ausklärer aller Geheimnisse und Wunder. 278

§. 128. Wie die Schriften der Mystiker von wissenschaftskundigen Lesern zu benützen seyen? . . . 281

Dritte Epoche. Neueste Umbildung und Vollendung der Philosophie als Wissenschaft, beginnend mit Kant, und seither glücklich fortschreitend.

A. Reform der Philosophie durch Kant's Vernunft-Kritik.

§. 129. Nothwendigkeit, daſs die Wissenschaft erstlich zwar sich selbst zu begreifen, und also die Skeptik und Sophistik zu besiegen versuchen sollte. Kant's, des ersten Veranlassers der Vollendung der Philosophie als Wissenschaft, Charakter und Schriften. . . 282

§. 130. Detaillirte Darstellung des Kantischen Lehrgebäudes. I. Von der Begründung und dem Ursprunge der menschlichen Erkenntnisse insgemein, und der synthetischen der reinen Vernunft insbesondere. . . . 288

		Seite
§. 131.	Forts. II. Von der Sinnlichkeit insbesondere. .	290
§. 132.	Forts. III. Von dem Verstande. . . .	291
§. 133.	Forts. IV. Von den Grundsätzen des Verstandes. .	293
§. 134.	Forts. V. Von der theoretischen Vernunft und ihren Ideen, wie auch von der Unmöglichkeit aller Metaphysik, als reeller Erkenntniſs des Uebersinnlichen. .	294
§. 135.	Forts. VI. Von der Naturphilosophie. . . .	297
§. 136.	Forts. VII. Von der praktischen Vernunft und der teleologischen Urtheils-Kraft.	298
§. 137.	Forts. VIII. Von dem Sittengesetze und dem Glauben an Gott.	300
§. 138.	Forts. IX. Von der Sitten- und Rechtsverfassung, erscheinend in den beiden Organismen der Kirche und des Staates.	302
§. 139.	Beurtheilung des Kantischen Lehrgebäudes im Ganzen, und nach allen seinen Haupttheilen insbesondere. .	304
§. 140.	Aufnahme der Kantischen Philosophie, Gegner und Anhänger derselben.	309
§. 141.	Klagen über Unverständlichkeit durch Sprachverwirrung starr auseinander gehaltener Abstractionen, und leidige Verwechslung von Schein und Wesen. Joh. Georg Hamann.	310
§. 142.	Gottfried Herder's Metakritik.	313
§. 143.	Dogmatische Bestreitung der Kantischen Kritik. Katalog der namhaftesten Kantischen Gegner, nach ihrem Auftreten geordnet.	314
§. 144.	Verkehrte, in neuen Dogmatismus ausartende Billigung und endliche gänzliche Verbildung der Kantischen Philosophie durch Joh. Schulze, und L. Reinhold; G. E. Schulze's Aenesidemus.	315
§. 145.	Entstehen des Heeres der gemeinen Pseudo-Kantianer. Sigm. Beck. Standpunkt-Lehre. . .	317
§. 146.	Jacobische Gefühls- und Glaubens-Philosophie. Charakter dieses Mannes und seiner Schriften. . .	320
§. 147.	Uebersicht von Fr. Heinr. Jacobi's Philosophie. I. Von Glauben und Wissen.	321

Seite

§. 148. Forts. II. Von der Natur und Menschheit; Nothwendigkeit und Freiheit. 327

§. 149. Forts. III. Von Gottes Erkenntniſs und Religion. . 330

§. 150. Kritik der Jacobischen Gefühls- und Glaubens-Philosophie. 334

B. Fortbildung der Vernunft-Kritik zur Wissenschafts-Lehre.

§. 151. Umwandlung des Kantischen transcendentalen Idealismus zur vollendeten Wissenschafts-Lehre in der Form einer absoluten Subjectivitäts- oder reinen Ich-Lehre durch J. Gottl. Fichte. 337

§. 152. Vergleichung Fichte's mit Kant und Jacobi; — Angabe von Fichte's Hauptschriften aus seiner frühern Epoche. 339

§. 153. Detaillirte Darstellung der Fichte'schen Philosophie als Wissenschaftslehre in ihrer ersten ursprünglichen Gestaltung, als absolute Subjectivitäts- oder reine Ich-Lehre. I. Vom Begriffe der Wissenschafts-Lehre. . 341

§. 154. Forts. II. Vom theoretischen Wissen des Ichs. . 343

§. 155. Forts. III. Vom praktischen Wollen und Handeln des Ichs. 345

§. 156. Kritik der Fichte'schen Ich-Lehre, als endend mit einem negativen Resultate. 349

§. 157. Bemühungen des gemeinen Menschen-Verstandes und des gläubigen Gefühles gegen das Negative rein zerstörende Resultat der Ich-Lehre. — Bardili's Grundriſs der ersten Logik. 352

§. 158. Bouterweck's Apodiktik. Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften und Religion der Vernunft. . 354

§. 159. Krug's neues Organon und Fundamental-Philosophie. Jos. Rückert's Realism. 357

§. 160. Fries neue Kritik der Vernunft. . . . 359

§. 161. Friedr. Calker Urgesetze des Wahren, Guten und Schönen. 362

§. 162. Urgesetze des Wahren, oder der Erkenntniſs. . . 363

Seite

§. 163. Urgesetze des Guten oder der That. . . . 365

§. 164. Urgesetze des Schönen oder der Liebe. . . 367

§. 165. Herbart und Reinhold der Jüngere. . . . 368

C. Vollendung der Philosophie als absolute, sich selbst begreifende Wissenschaft.

§. 166. Vollendung der Philosophie als sich selbst begreifende Wissenschaft, mittelst gründlicher Versöhnung und Ineinsbildung des Idealismus und Realismus zum wissenschaftlichen Absolutismus durch Schelling eingeleitet. — Schelling's Schriften. 368

§. 167. Detaillirte Uebersicht des Schelling'schen wissenschaftlichen Absolutismus, nach der ursprünglichen eignen Darstellung des Verfassers. I. Vom Absoluten, als dem Grunde alles Seyn. 371

§. 168. Forts. II. Von dem Wesen und der Form des Absoluten als Seyendem. 373

§. 169. Forts. III. Von dem All und den einzelnen Dingen. 374

§. 170. Forts. IV. Von den Potenzen des Universums im Allgemeinen. 377

§. 171. Forts. V. Von der Schwerkraft und dem Lichte, als den 2 ersten Factoren der körperlichen Natur insbesondere. 379

§. 172. Forts. VI. Von den Potenzen der körperlichen Natur, — von dem Magnetism. 380

§. 173. Forts. VII. Von der Elektricität. . . . 382

§. 174. Forts. VIII. Von dem Chemismus. . . . 383

§. 175. Forts. IX. Von den drei Stufen des besondern Lebens der Natur-Dinge. 384

§. 176. Forts. X. Von der Sittlichkeit und der Seligkeit des Vernunft-Wesens. 388

§. 177. Forts. XI. Von dem Staate. 389

§. 178. Forts. XII. Von der Kunst. 390

§. 179. Kritik des Schelling'schen Systems von G. H. Blasche. 392

Seite

§. 180. Aufnahme und Schicksale der absoluten Philosophie; Gegner, Vertheidiger und Fortbildner derselben. . 395

a) Gegner und Bestreiter der absoluten Philosophie in ihrer ersten Gestalt, bis 1820.

§. 181. Gottl. Ernst Schulze, Friederich Köppen, Cajet. von Weiller. 396

§. 182. C. A. Eschenmaier. 399

§. 183. Franz Berg. 400

§. 184. J. J. Wagner. 401

§. 185. J. K. Schmid, Friedr. Gottlieb Süſskind, F. Flatt. . 404

b) Fortbildner der absoluten Philosophie.

§. 186. Eintheilung und Classification derselben. . . 406

1) Philosophen, welche nach Schelling ein Ganzes der Wissenschaft zu geben versuchten.

§. 187. Heinrich Steffens Naturgeschichte der Erde. . . 407

§. 188. Desselben Grundzüge der Naturwissenschaft und Anthropologie. 408

§. 189. Desselben Carricaturen des Heiligsten. Troxler, Haller. 411

§. 190. J. J. Wagner's Naturphilosophie. . . . 415

§. 191. Desselben Idealphilosophie. 416

§. 192. Desselben mathematische Philosophie. — Nachfolger, besonders Herbart. 419

§. 193. K. A. Eschenmaier Psychologie und Religionsphilosophie. 422

§. 194. J. Gottl. Fichte's positive Philosophie, enthaltend die Zerstörung der Zerstörung, womit die Wissenschaftslehre als Theorie des Bewuſstseyns in ihrer negativen Hälfte endete. 425

§. 195. Uebersicht und Darstellung der Lehre vom seligen Leben in Gott. 426

§. 196. Kritik dieses positiven Resultats der Wissenschaftslehre. 429

§. 197. J. J. Stutzmann. 430

§. 198. G. M. Klein, J. B. Schad u. a. 432

Seite

§. 199. Friedr. Ast. 436

§. 200. G. W. Fr. Hegel Phänomenologie, Logik, philosophische Encyklopädie, und Grundriſs des Naturrechts und der Staatswissenschaft. 437

§. 201. Neueste Rügen und Einwürfe gegen Schelling's und Hegel's Systeme. 441

§. 202. Johann Erich von Berger. 447

§. 203. Carl Friedr. Wilhelm Solger. I. Die Aufgabe und Bestimmung der Philosophie. 449

§. 204. Forts. II. Entstehen und Begriff des Welt-Alls. . 451

§. 205. Forts. III. Begriff und Entstehung des Staates. . 454

§. 206. Forts. IV. Begriff und Wesen der Religion. . . 456

§. 207. Im. Hermann Fichte's Vorschule zur Theologie, und Charakteristik der Philosophie des Zeitalters. . 459

§. 208. Karl Christian Friedr. Krause's Vorlesungen 1) über das System der Philosophie, 2) über Wissenschafts-Geschichte. 467

2) Philosophen, welche ausschlieſslich oder doch hauptsächlich nur das System der Naturphilosophie, oder einzelne Theile desselben behandelten.

§. 209. Classification und Unterschied der Naturphilosophen untereinander in Hinsicht auf den Umfang, die Methode und den Styl. 473

§. 210. Fr. v. Baader; Schriftenverzeichniſs desselben. . 477

§. 211. Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens. 479

§. 212. Sätze aus der Philosophie des religiösen Wissens. . 483

§. 213. G. H. Schubert, naturphilosophische Schriften. . 485

§. 214. Ludw. Oken Naturphilosophie und Naturgeschichte. . 488

§. 215. Desselben Lehre über die Natur des Lichtes und Verhältniſs zur Schwere und Wärme. . . . 489

§. 216. Desselben Bestimmung des Positiven und Negativen. . 492

§. 217. Desselben Lehre über die Verbrennung. . . 493

§. 218. Desselben Lehre über die verschiedenen dynamischen Processe insgesammt. 495

3) Philosophen, die nur allein die Ethik und Religions-Wissenschaft zu bearbeiten sich wählten.

Seite

§. 219. Friedr. Schleiermacher, Reden über die Religion. . 499

§. 220. Desselben Kritik aller Ethik. 501

§. 221. Versuche, das Christenthum als Religion der absoluten Vernunft zu erfassen. 504

4) Neue Mystiker.

§. 222. J. Fr. von Meyer zu Frankfurt am Main. . . 506

Anhang, über den Zustand der wissenschaftlichen oder speculativen Philosophie aufser Deutschland im christlichen Europa.

§. 223. Zustand der Philosophie in Italien. . . . 510

§. 224. Zustand der Philosophie auf der hesperischen Halb-Insel. 514

§. 225. Zustand der Philosophie in Frankreich. . . 516

§. 226. Zustand der Philosophie in Grofsbritannien, im brittischen Ostindien und in den Nordamerikanischen Staaten. 521

§. 227. Zustand der Philosophie in den Niederlanden, in Ungarn, Dänemark, Pohlen, Rufsland und bei den Neugriechen. 524

Geschichte

Geschichte der Philosophie.

Drittes Buch.

Geschichte
der
Philosophie der neuern und neuesten Zeit.

Einleitung in die Geschichte der Philosophie der neuern und neuesten Zeit.

§. 1.

Uebersicht des allmähligen Entstehens der neuern Umbildung bis zu ihrer Vollendung. — Allgemeiner Charakter der Philosophie der neuern Zeit.

So hatte sich dann allmählig vom Schlufse des XIV. Jahrhunderts anfangend eine neue Zeit gebildet, die während der erstern Hälfte des XVII. Jahrhunderts in politischer Hinsicht durch den berühmten westphälischen Frieden, in literärischer Hinsicht aber mit der Entstehung der neuern philosophischen Lehrgebäude des Baco v. Verulam, und des Descartes sich vollendete.

Die ersten Symptome dieser Umbildung der Menschheit waren a) das Wiederaufleben der alten klassischen Literatur; b) das Entstehen eines gebildeten Dritten, zwischen Adel und Geistlichkeit mitten innestehenden Bürgerstandes in allen grofsen mehr oder minder freien Städten; c) die vollkommene Ausbildung der lebendigen Volkssprachen zur künstlerischen Darstellung und zum wissenschaftlichen Vortrag; d) die hieraus nothwendig erfolgende Aufhebung der bisherigen Beschränkung der gelehrten Bildung zum fast ausschliefslichen

Behufe des Kirchendienstes, sammt der Wiederherstellung der Philosophie aus dem untergeordneten Verhältnisse eines bloſs dienenden Werkzeuges zur Vertheidigung des Kirchenglaubens, in ihre ursprüngliche und eigenthümliche Würde einer selbstständigen, keine äuſsere Auctorität anerkennenden allgemeinen Vernunftwissenschaft; womit schon wesentlich das oberste Princip des universalen Protestantismus ausgesprochen war.

Mit diesem Protestantismus, der zu Anfang des XVI. Jahrhunderts zuerst einseitig gegen eine absolut unbeschränkte Auctorität der kirchlichen Tradition im Religionsfache sich erhebend, die groſse Spaltung zwischen Katholiken und Protestanten begründete, bald aber auch allgemein auf dem ganzen Gebiete der Wissenschaft und Literatur angewandt wurde, gewann nun in Kurzem die grübelnde, nur im Zerstören sich gefallende Reflexion, über die freilich sich selbst noch nicht zu begreifen vermögende Gemüthlichkeit und das lebendige Gefühl ein zeitliches Uebergewicht, indem die kritische oder vielmehr sophistische, alles rein-geistige auf sinnlich-verständige Weise zu begreifen strebende, und alles Unbegreifliche, schlechthin verwerfende einseitige Verstandes-Aufklärung nicht anders als verderblich und erkältend auf das nicht minder zu beachtende Gefühl und die Innigkeit des glaubigen Gemüthes einwirkte, ja endlich wohl gar Miene machte, Gefühl und Glaube durch ihre alles zersetzende, und nichts Lebendiges noch Göttliches mehr übrig lassende Zergliederungen und Erklärungen ganz und gar zu ertödten.

Darum setzen sich dann auch von Zeit zu Zeit einerseits zwar den neuen aufgeklärten Weltweisen, (die theils in ihrer einseitigen Vorliebe für die alterthümlichen, von ihnen wieder auferweckten Weisheitslehren beinahe Anstalt machten, ein neues Heidenthum wieder aufleben zu lassen, theils als

Humanisten über der Bildung zur verfeinerten Menschheit auf die höhere Bestimmung für Religion und Gottseligkeit rein vergaſsen,) andererseits aber den neuen buchstäblichen Schriftgelehrten und Bibelforschern, die am Buchstaben hangend, keinen Sinn für den Geist zeigten: — auſser den abgelebten und wenig mehr geachteten kirchlich-orthodoxen Scholastikern, nicht nur neue Mystiker, sondern auch neue, theils positive, theils negative Skeptiker und begeisterte Theosophen entgegen; darunter besonders die Letztern sich zur Aufgabe machten: 1) die beobachtende Naturforschung mit religiöser Begeisterung, und 2) die wissenschaftlich-besonnene Erkenntniſs mit der Befolgung instinctartiger Eingebungen zu vereinigen, ohne daſs es ihnen jedoch ganz gelungen wäre, eine wahre Ineinsbildung der beiden entgegengesetzten Elemente zu Stande zu bringen, die allen Forderungen der Wissenschaft hätte genügen mögen.

Da nun jedoch weder die einseitige alterthümliche klassische Kultur, noch die einseitige, zuvörderst nur der Kirche dienende Scholastik oder mönchische Mystik, weder die enthusiastischen Combinations-Versuche von Physik und Theosophie, noch endlich die muthlose, an aller Zuverlässigkeit menschlicher Wissenschaft verzweifelnde Skeptik in die Länge allgemein befriedigen konnten: so war nichts mehr übrig, als eben die Lösung der ewigen Hauptaufgabe aller Philosophie, unabhängig von aller Auctorität der Alten, auf neuen, zum Theil noch unversuchten Wegen zu unternehmen.

Diese neuen Versuche, die allesammt mehr oder weniger mit Bedacht und Vorsatz die Aussöhnung des alten klassischen Realism, oder der Anschauung Gottes in der Natur, mit dem christlichen Idealism, oder Erkenntniſs Gottes an Sich als reinen

Geistes, im Geiste und in der Wahrheit, und zwar mittelst Vereinigung der subjectiven Glaubensgefühle mit der objectiven Ueberzeugung aus dem Begriffe bezielten; zerfielen dann auch wieder in drei Hauptklassen, indem sie entweder in der Erfahrung, oder aber in der Vernunft, oder endlich in der göttlichen allgemeinen oder besondern, durch Wunder und Zeichen bewährten Offenbarung, die Quelle der Philosophie, welche von jeher im Zwiespalte theils als Verstandes- oder Vernunft-Realism, nur erst letztlich am Ziel als die Ineinsbildung beider erkannt wurde, suchten und zu finden glaubten, während auch jetzt wiederum diesen Philosophen theils Mystiker, theils neue Skeptiker und Unglaubige als entschiedene Bekenner des Nichtwissens oder Nichtglaubens — contrastirend sich entgegenstellten.

Im Grunde war demnach der allgemeine Protestantism, daraus alle neue Philosophie als selbstständige Vernunftwissenschaft hervorgieng, nur ein neuer, obschon nothwendiger und in seinen Folgen durch Gottes gnädige Verfügung auch sogar wohlthätiger Sündenfall, wodurch der schöne phantastische Traum des gemüthlichen Volkslebens des Mittelalters, das im Glauben und Gefühle mehr, als in der Anschauung und im Begriffe lebte, und sich selig fühlte, ohne sich zu begreifen, auf immer zerstört ward, um dem wachen Leben der ernsten und besonnenen, nur durch Mühe und Arbeit gedeihenden, und nur im Schweiſse des Angesichts die Erde zum Himmel umschaffenden Wissenschaft Platz zu machen.

§. 2.

Eintheilung der neuern Philosophie; in Empirie und idealistische Speculation.

Die neuere, durchaus verständige und sich selbst zu begreifen strebende Philosophie, die Erforschung

des an sich selbst seyenden und wesenhaft wahren sich vorsetzend, konnte nun zu diesem Ziele nur zweierlei Wege einschlagen, den der Erfahrung nämlich und der künstlerischen Versuche, d. h. den der beobachtenden und prüfenden Naturforschung, oder aber den der genialen Entwickelung aus den erkannten Vernunftbegriffen, d. h. den der erfindenden und entdeckenden rein-geistigen Speculation. (Denn der dritte Weg der göttlichen Offenbarung bleibt, in wie ferne er ein rein-unbegreiflicher ist, der begreifenden Philosophie durchaus fremd, oder wird durch den Begriff auf Erfahrung und Vernunft-Einsicht, oder beides zugleich zurückgeführt.)

Den Weg der beobachtenden und prüfenden Naturforschung wählte dem Genie seiner Nation gemäfs Baco von Verulam, den entgegengesetzten Weg der raisonnirenden Speculation versuchte der Franzose René Descartes.

Bei beiden Männern ist ein eigenthümliches Streben, die Philosophie fester, selbstständiger und allgemeiner zu begründen, und alle menschlichen Erkenntnisse in ein einziges allumfassendes System der Wissenschaft zu vereinigen, unverkennbar; auch waren sie beflissen, der Methode der Philosophie höhere Vollkommenheit zu geben.

Erste Epoche.

Aufblühen einer neuen theils versuchenden, theils raisonnirenden Weltweisheit; während der 2ten Hälfte des XVII. bis zu Anfang des XVIII. Jahrhunderts.

A.

Entstehen einer neuen Weltweisheit als nüchterne Empirie in England, und als raisonnirende dialektische Idealistik in Frankreich.

a) Erste Anfänge des Empirismus in der theoretischen und praktischen Weltweisheit in England.

§. 3.

Lord Baco von Verulam, Stifter der beobachtenden und prüfenden Natur- und Menschen-Erforschung.

Franz Baco von Verulam, geboren 1561, Lord-Kanzler von England 1618—1621, gestorben 1626, ein Zeitgenosse des Thom. Campanella, und einer der berühmtesten Männer seines Jahrhunderts, der erste, welcher den Vorschlag that, zur Beförderung der Erfindung des noch Mangelnden im wissenschaftlichen und Kunst-Fache, neben den für die Mittheilung des bereits erfundenen, bestehenden, allgemeinen Lehranstalten (Universitäten), auch besondere freie Gesellschaften (Akademien) für die Erfindung des noch Mangelnden zu errichten; und abermal der erste, der durch ein encyklopädisches Tableau einen allgemeinen Stammbaum der menschlichen Wissenschaften, und die erste Grundvermessung ihres Gesammtgebietes unternahm, mit sorg-

fältiger Bemerkung, was davon bereits angebaut worden, und was noch brach liege — kannte nichts Angelegentlicheres, als seine Zeitgenossen und Landsleute von den dürren und unfruchtbaren Abstractionen des Aristoteles zur Beobachtung der lebendigen Natur hinüberzuführen; indem er als Axiom voraussetzte, daſs in der Wirklichkeit nur Wahrheit seye, und daſs über die Wirklichkeit nur dem Zeugnisse der unmittelbaren, allgemeingültigen und beständigen Sinnen-Erfahrung sicher zu trauen seye, woraus dann ferner durch Induction und Analogie nach den Regeln der ächten Vernunftkunst (Logik), vom Bekannten auf das Unbekannte schlieſsend, zum Behufe der wichtigsten und fruchtbarsten Entdeckungen möge gefolgert werden.

Auf Baco kann man demnach mit Fug und Recht anwenden, was Cicero Tusculan. V. 4. und Academ. I. 4. — von Socrates sagte, daſs er zuerst die Philosophie aus den überirdischen Regionen auf die Erde herabgeführt, und ihr, anstatt der Lösung schlechthin übersinnlicher Fragen, die Erforschung sinnlicher, den Menschen unmittelbar berührender Gegenstände zum Geschäfte angewiesen habe.

Seine Schriften, darunter die beiden Hauptwerke: Restauratio magna, sive de Augmentis scientiarum libri IX. (1605, umgearbeitet 1623), und Novum Organon scientiarum (1620), die einen reichhaltigen Schatz der seltensten Naturbeobachtungen und Versuche enthalten, erschienen öfter, zuletzt aber und am vollständigsten zu London durch Mallet 1740. 4 Voll. fol.

§. 4.

Uebersicht von Baco's Lehrgebäude. — Von Wissenschaft überhaupt, und Philosophie insbesondere.

1) Die ächte Wissenschaft ist immer ein lebendiges Abbild der Wahrheit; denn die Wahrheit des Seyns

und Erkennens sind identisch, und unterscheiden sich nur wie der directe Lichtstrahl von dem reflexen. De augm. scient. I. col. 18. (Edit. Hafniens. 1694. fol.): Scientia nihil aliud est, quam veritatis imago: nam veritas essendi, et veritas cognoscendi idem sunt; nec plus a se invicem differunt, quam radius directus, et radius reflexus.

2) Der unmittelbare Beweis der Wahrheit ist da, wenn das gesuchte Wahre unmittelbar durch das Selbstbewufstseyn (per sensum sui) als solches zugleich gefunden und erkannt wird. De augm. scient. V. cap. 4. col. 137.: Immediate semper per sensum sui veritas cognoscitur, quando uno eodemque mentis opere illud, quod quaeritur, et invenitur, et judicatur non per medium aliquod, sed eodem modo, quo fit in sensu.

3) Etwas wahrhaft wissen, heifst die nothwendigen und beständigen Ursachen wissen, wodurch es wird, entsteht und zu Stande kommt. Nov. organ. Libr. II. aphorism. 2.: Vere scire, est per causas scire; ibid. aphorism. 3.: Qui causam alicujus phaenomeni in certis tantummodo subjectis novit; ejus scientia nonnisi imperfecta adhuc est: ast qui formas novit universales, is naturae unitatem in materiis dissimilibus complectitur. Ibid. aphorism. 17.: Formas autem universales heic intelligimus leges illas et determinationes naturae certas et invariabiles, quae naturam aliquam simplicem ordinant et constituunt, ut v. gr. caloris, lucis, ponderis etc.

4) Das würdigste Ziel aller Wissenschaft ist und soll seyn, dem Menschen die gebührende Herrschaft über die Allheit der Dinge zu verschaffen, die seinen Zwecken dienen sollen, wie er selbst den Willen Gottes. L. c. Libr. I. aphroism. 129.: Ambitio (sapientis) reliquis sanior et augustior est: humani generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare conari artibus et scientiis; cujus quidem po-

tentiae et imperii usum sana deinde religio gubernet (ut quemadmodum natura homini, ita ipsemet homo subjiciatur Deo).

5) Die allgemeinste aller Wissenschaften ist die Philosophie, nämlich die verständige, aus allgemeinen Begriffen sich ergebende Erkenntniſs Gottes, der Natur, und des Menschen. Es erkennt aber der menschliche Verstand zuvörderst zwar die Natur oder das Weltall selbst durch desselben directe Einstrahlung; Gott hingegen nur gebrochen im Wiederscheine des Weltalls (radio refracto), sich selbst endlich durch Wiederschein in sich selbst (radio reflexo). De augm. scient. III. cap. 1. col. 73.: Philosophiae objectum triplex, Deus, natura et homo: percutit autem natura intellectum nostrum radio directo, Deus autem propter medium inaequale radio tantum refracto; ipse vero homo sibimet ipsi monstratur et exhibetur radio reflexo.

6) Die glauben, daſs alle Bemühungen, die Jemand auf die allgemeine Vernunftbetrachtung Gottes, der Natur und des Menschen verwendet, eitel und unnütz seyen, bemerken nur nicht, daſs alle besondern Wissenschaften durch jene Betrachtung ihre Stütze erhalten. De augm. scient. II. col. 39.: Qui in philosophia et contemplationibus universalibus positum omne studium inane atque ignavum arbitrantur, non animadvertunt singulis professionibns et artibus exinde succum et robur suppeditari.

§. 5.

Desselben Grundsätze der Gottes- und Naturlehre.

1) Das Weltall und die Natur der Dinge weiset zwar den verständigen Forscher zuletzt immer auf Gott zurück, in wie ferne an allen Dingen Spuren und Merkmale gewisser Ideen des göttlichen Verstandes erscheinen; doch darf die Naturforschung, die das Entstehen der Dinge zu erklären hat, nicht von den Endursachen

ausgehen, (gleich als wäre die Welt schlechthin und unmittelbar nur Kunstproduct des göttlichen Verstandes,) sondern mufs vielmehr von den wirkenden Naturursachen beginnen und daraus zu erklären suchen, (da Gott in der Natur nicht unmittelbar, sondern durch mancherlei zweite Ursachen wirket, die nicht unmittelbar um seine Absicht wissen, sondern nur ihre eignen Triebe ihrem Charakter gemäfs verfolgen.) De augm. scient. III. cap. 4. col. 92. 93.: Philosophia naturalis Democriti et aliorum, qui Deum et mentem a fabrica rerum amoverunt, et structuram universi infinitis naturae praelusionibus et tentamentis tribuerunt, rerumque particularium causas materiae necessitati assignarunt, nobis videtur, — (quantum ad causas physicas —) multo solidior fuisse, et aptius in naturam penetrasse, quam illa Aristotelis et Platonis. — Neque vero ista explicatio per causas physicas providentiae Dei quidquam derogat, sed eam potius miris modis confirmat et evehit, cum utique mirabilius sit, naturam aliud agere et providentiam aliud exinde elicere, quam si singulis schematibus et motibus naturalibus providentiae characteres essent impressi. — Tantum ergo abest, ut explicatio phaenomenorum per causas physicas homines a Deo et providentia abducat, ut potius philosophi illi, qui in iisdem eruendis occupati fuerunt, nullum exitum rei reperirent, nisi postremo ad Deum et providentiam confugerent.

2) Auch ist gar nicht zu fürchten, dafs etwa diese ächtphysikalische Betrachtungsweise die Menschen zum Atheismus verführen möchte, da die Erwägung der wirkenden Ursachen das Daseyn der Endursachen nicht schlechthin ausschliefst, sondern zuletzt darauf hinführt: — und daher nur etwa ein oberflächliches Studium der Philosophie gefährlich für die Religion seyn möchte, wogegen das gründlichere Studium jener diese vielmehr befördern wird. De augm. scient. I. col. 5.: Certissimum itaque, atque experientia comprobatum: leves

gustus in philosophia movere fortassis ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere.

3) Nur diejenige Naturlehre ist wahr, welche die Aussprüche der Natur selbst am getreuesten wiedergiebt, — und nichts anders ist, als das Abbild und der Wiederschein der Natur selbst, indem sie ihren Aussprüchen nichts aus eigner Einbildung oder Vernünftelei hinzusetzt. De augm. scient. II. col. 67.: Ea demum est vera philosophia, quae mundi ipsius voces quam fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est; — nec quidquam de proprio addit, sed tantum iterat et resonat. — — Denn es ist eben ein groſser Unterschied zwischen den Trugbildern eigener Erdichtung, und zwischen den Urbildern oder Begriffen des göttlichen Verstandes, deren Spuren und Eindrücke uns an den Dingen der Wirklichkeit entgegenkommen, und die eine fleiſsige und genaue Erforschung und Zergliederung uns an demselben entdecken läſst. Nov. organ. aphorism. 23 et 124.: Etenim non leve quidquam interest inter divinae mentis ideas, et humanae mentis idola; h. e. inter veras signaturas et impressiones factas in creaturis prout reapse inveniuntur, et inter phantasiae placita quaedam inania. Item l. c. aphroism. 124.: Verum proinde exemplar mundi in intellectu fundatur, quale invenitur, non quale cuiquam sua propria phantasia, vel etiam ratiocinatio dictat. Porro exemplar illud purum obtineri nequit, nisi prius facta ipsius mundi dissectione atque anatomia diligentissima.

4) Die vorzüglichste Methode zur Erfindung, so wie zum Beweise der wirkenden Ursachen der Naturphänomene ist die Induction, d. i. die Anführung erfahrner Thatsachen, nicht jene gemeine der beobachteten Particularitäten oder Besonderheiten, welche höchstens zu wahrscheinlichen Schlüssen berechtigen, aber nimmermehr eine sichere Anticipation der Zukunft gewähren

kann; sondern der allgemeinen beständigen Gesetze jener Erfahrungen, wozu es vieler Absonderungen und Ausscheidungen des rein-zufälligen und unwesentlichen bedarf. — Hier ist es also nothwendig, die Versuche vielfach zu verändern, zu wiederholen und zu verkehren; auch neue auszusinnen und anzustellen, bis die beständigen Gesetze einer Naturwirkung zum Vorschein kommen, und die unnöthigen Bedingungen sicher weggeworfen werden mögen. De augm. scient. V. cap. 2. col. 125.: Solertior est inductio, quam animus sua sponte et nativa indole conficit, quam quae describitur a dialecticis. Haec siquidem ex nuda enumeratione particularium, ubi non invenitur instantia contradictoria vitiose colligitur; neque aliquid aliud producit, quam conjecturam probabilem. — Quis enim in se recipiat, cum particularia quae quis novit, aut quorum meminit, ex una tantum parte compareant, non delitescere aliquid, ex alia parte, quod omnino repugnet? — Et iterum Nov. organ. libr. I. aphorism. 105.: Inductio, quae procedit per enumerationem simplicem, res puerilis est, et precario concludit, semperque periculo exponitur, ut ab instantia contraria evertatur, non enim pronuntiat, nisi ex his quae praesto sunt, quae saepe etiam pauciora sunt, quam par est. Ast inductio, quae ad inventionem et demonstrationem scientiarum et artium erit utilis, naturam secare debet per rejectiones et exclusiones debitas; atque deinde post negativas, tot quot sufficiunt, super affirmativas concludere: quod adhuc factum non est, nec vel tentatum certe, nisi tantummodo a Platone, qui ad excutiendas definitiones et ideas hac forma inductionis aliquatenus utitur.

5) Die Aufgabe und das Geschäft des ächten Naturforschers seye demnach a) nicht im Wortgefechte durch Vernünfteleien mit dem Gegner, sondern mit der Natur durch Thaten zu kämpfen, um sie der menschlichen Erkenntniſs zum künstlichen, gedeihlichen Gebrauche zu

unterwerfen. Indic. ver. de interpret. nat. col. 6. 7. 8.: Physici est, non disputando adversarium, sed naturam operando vincere. — b) Nichts ohne Grund zu bewundern, sondern vielmehr dem Grunde nachzuforschen, damit das Wunder sich auflöse; aber auch nichts voreilig zu verachten, oder als abergläubig, fabelhaft oder ungegründet ohne Untersuchung zu verwerfen, oder von der Hand zu weisen. Ibid. col. 682. 735.: Nihil admirari, sed potius causarum cognitione miraculum rei, et stuporem mentis solvere, nihil quoque contemnere, aut nondum examinatum explodere. — c) Die Wirkungen in ihren Ursachen bestimmt vorherzusehen, so daſs ihm eben so wenig, wie Gott, etwas Zufälliges und Unvorhergesehenes in der Natur vorkommen möge. Ibid. col. 736.: Scire, non esse gloriandum ex praevisis, nisi iis, quae praevidentur in suis causis, in quibus nihil est fortuitum. d) Auch der ungleichsten Dinge Gleichheit und allgemeinen Verband und Uebereinstimmung einzusehen. Ibid. col. 737.: Rerum dissimillimarum similitudinem, et vicissim detegere. e) Wissen der Natur zu gebieten, indem er ihren Gesetzen gehorcht. Nov. organ. aphorism. I. 129. col. 325.: Naturae imperare parendo. f) Die Erfahrung mit der Speculation gehörig zu verbinden, und der Auctorität der Alten nicht mehr Gewicht zuzugestehen, als sie durch den Erweis der Wahrheit verdienen mag. Nov. organ. praefat. col. 274. 275. 278. Et de augm. scient. I. col. 19.: Empiricam et rationalem methodum conjugio vero et legitimo in perpetuum firmare: anticipationem scilicet mentis, cum interpretatione naturae. Denique tribuere equidem magnis auctoribus suum honorem, ita tamen ut illis serviliter non succumbat.

6) Hinsichtlich der auſserordentlichen Erscheinungen, z. B. der Wahrsagungen und Verzauberungen hat der Naturforscher zwar nicht unsichere und unerklärbare Thatsachen unter die gewissen, erweislichen, und aus

ihren Ursachen vollkommen begreiflichen Fälle aufzunehmen; aber auch seltene und aufserordentliche Erscheinungen nicht schlechthin ungeprüft zu verwerfen oder zu ignoriren, da noch Niemand weifs, in wie ferne eine Wirkung, die dem Aberglauben zugeschrieben wird, dennoch aus natürlichen Ursachen hervorgehen und erklärbar seyn möchte. De augm. scient. I. col. 18.: Perspicue vera equidem haud temere cum rebus suspectae fidei miscenda sunt; rursus tamen etiam rara atque insolita, quae plerisque incredibilia videntur non omnino supprimenda videntur, aut posteriorum memoriae deneganda. Ibid. II. col. 46.: Nondum enim innotuit, quibus in rebus, et quousque effectus superstitioni attributi ex causis naturalibus participant.

7) So möchte wohl z. B. die natürliche Wahrsagung (divinatio naturalis), die manchmal im Traumschlafe, in der Entzückung und nahe vorm Tode Statt hat, theils in dem Vorgefühl (praenotio) zukünftiger Dinge, welches die Seele bei ihrer Einkehr und Sammlung in sich selbst findet, theils darin ihren Grund finden, dafs die Seele von äufsern Sinnen-Eindrücken feiernd für göttliche und übersinnliche Einflüsse und Erleuchtungen fähig wird. De augm. scient. IV. cap. 3. col. 116.: Divinatio naturalis forte hoc nititur suppositionis fundamento, quod anima in se reducta atque collecta — habeat ex vi propria essentiae suae, aliquam praenotionem rerum futurarum, quae potissimum cernitur in somniis et exstasibus, atque in confinio mortis, rarius vero inter vigilandum, aut cum corpus sanum est et validum. — Item de augm. scient. libr. II. col. 67.: Potest etiam fieri, quod aliquando sponte influant divina ad intellectum sopitum.

8) Eben so möchte die Bezauberung (fascinatio) nichts anders seyn, als die Gewalt und Wirksamkeit einer angestrengten Einbildungskraft, des Bezaubernden

auf

auf den Bezauberten, indem ja Geister nicht minder als Körper durch Sympathie und Ansteckung aufeinander einwirken mögen. De augm. scient. IV. cap. 3. col. 117.: Fascinatio est vis et actus imaginationis intensivus in corpus alterius, per impressionem, delationem et communicationem spiritus in spiritum. Est enim spiritus prae rebus omnibus et ad agendum strenuus, et ad patiendum tener et mollis.

§. 6.

Desselben Grundsätze der allgemeinen Menschenlenkung.

1) Den Menschen selbst zu lenken, dient Logik und Ethik, Vernunft- und Sittenlehre, jene zum Behufe des wissenden, diese zum Behufe des thätigen Lebens. De augm. scient. V. cap. 1. col. 120. 125.: Logica ad illuminationis puritatem, Ethica ad liberae voluntatis directionem servit. — Ut autem manus instrumentum instrumentorum, et anima humana forma est formarum, sic istae duae scientiae reliquarum omnium sunt claves.

2) Die ächte Vernunftlehre hat ein doppeltes Geschäft, das negative die Zerstörung der Trugbilder der menschlichen Seele, dann das positive die Auffindung und Anerkennung des noch nicht gefundenen Wahren. — Die Logik als Erfindungskunst liegt besonders noch fast gänzlich brach, und erwartet erst ihre Bearbeitung; denn die gewöhnliche mifsbräuchliche Schullogik dient mehr zur Stütze der Irrthümer als zur Wahrheits-Erforschung und Erfindung. Nov. organ. libr. I. aphorism. 11—15. col. 280.: Logica, qualis nunc habetur in scholis inutilis est ad inventionem, et veram scientiam, valetque potius ad errores stabiliendos et figendos, damnosa potius, quam proficua.

3) Die ächte Sittenlehre hat gleichfalls zwei Theile, die Aufstellung der Idee des höchsten Gutes, dann die

Mittellehre, dasselbe durch Geistesbildung zu erreichen. De augm. scient. VII. cap. 1. col. 185—187.: Ethica duas doctrinas principales habet, unam de exemplari seu de summo bono; alteram de regimine et cultura animi, ad illud summum bonum assequendum.

4) Das höchste Gut des Menschen ist die Annahme, oder doch die Annäherung zur göttlichen oder englischen Natur, welche die Vollkommenheit des Genusses der Seligkeit mit der höchstbeglückenden Thätigkeit vereiniget. Ibid. cap. 3. col. 192. 193.: Summum hominis bonum, formaeque suae perfectio est assumptio vel saltem approximatio ad divinam aut angelicam naturam.

5) Die zu diesem Ziele führende Seelenbildung besteht in der gründlichen Erkenntniſs der verschiedenen menschlichen Charaktere und Temperamente, dann derselben Zügelung oder Verstärkung durch Erziehung, Unterricht, Gewöhnung, Nacheiferung, Umgang und Vertraulichkeit, Lectüre, Lob, Ermahnung und Tadel, Strafen endlich und Belohnungen. Ibid. cap. 3. col. 198.: Porro primus articulus de cultura et regimine animi circa diversos characteres ingeniorum versatur, partim a natura impressos, partim institutione aut consuetudine formatos, hactenus a scriptoribus tam ethicis, quam politicis, ut plurimum neglectus.

6) Die Lehre des bürgerlichen Lebens, nach dem Maaſsstabe der bloſsen äuſsern Rechtschaffenheit, begreift drei Theile, nämlich a) die Lehre des bürgerlichen Umganges, b) die der Geschäfte, und c) die der öffentlichen Staatsmacht. De augm. scient. Libr. VIII. cap. 1. col. 206.: Porro ut Ethica institutio bonitatem internam ita civilis, seu politica non aliud nisi bonitatem externam sibi proponit, in conversatione, negotiis, et regimine sive imperio.

7) Ein wohlgebildeter Bürgerstaat unterscheidet sich von einem schlecht gebildeten dadurch, daſs in jenem das Gesetz alles vermag, in diesem nur die Gewalt.

Ibid. cap. 3. aphorism. 1.: De justitia universali. col. 242.: In societate civili aut lex, aut vis valet.

8) Ein gerechtes Gesetz muſs gewiſs und bestimmt, nicht aber zweideutig und dunkel seyn: auch sollte es so wenig als möglich der Willkühr des Richters heimgestellt, und nimmermehr erweitert ausgelegt werden, als allein zum offenbaren Vortheil des allgemeinen Besten. Ibid. aphorism. 8—12. De justit. univ. col. 243.: Legis tantum interest, ut certa sit, ut absque hoc nec justa esse possit.

9) Damit aber auch die richterlichen Aussprüche nicht zu sehr wanken, hat man darauf zu sehen, a) daſs sie nicht ohne vorhergehende reife Erwägung gefällt werden; b) daſs man die Entscheidungen und ihre Gründe getreulich und sorgfältig in Schriften verfasse; c) daſs die Gerichtshöfe sich einander ehren, und die obern Stellen nicht muthwillig und ohne reifliche Ursache und Erforderniſs des Rechts den Spruch eines untergeordneten Gerichtes aufheben oder verändern. Ibid. aphorism. 94. col. 256.: Providendum est, ut judicia emanent matura deliberatione prius habita; atque ut Curiae sese invicem revereantur, et via ad rescindenda judicia sit arcta et confragosa.

§. 7.

Allgemeine Reflexion über Baco's Philosophie.

Aus dieser Darstellung erhellet augenscheinlich, daſs 1) Baco von Verulam, obschon ein erklärter Eiferer für nüchterne, besonnene Naturforschung, dennoch weder ein einseitiger Empirist, noch ein rohsinnlicher Materialist war, wozu ihn einige aus Miſsverstand machen wollten.

Nicht einseitiger Empirist, da er nicht bloſs Beobachtung der Wahrnehmung, sondern noch vielmehr Erforschung der beständigen Gesetze derselben empfiehlt, und die Sinne zwar als Werkzeuge, den Ver-

stand aber als Herrscher beim Geschäfte der Naturforschung erkennet. Glob. intellectual. col. 609.: Non alii interpretes naturae magis fidi adhiberi consulive possunt, quam intellectus humanus, qui aeque ad profunda terrae, et quae oculis omnino non cernuntur, sicut ad alta coeli, quae plerumque fallaciter cernuntur, penetrat. Noch weniger aber roh-sinnlicher Materialist, indem er weit entfernt, in der Natur nur todte, mechanische und chemisch-zerlegbare Stoffe zu suchen, vielmehr auf das allgemeine Leben der Dinge, die lebendigen, in ihnen ausgesprochenen Ideen, und den gegenseitigen wirksamen Einfluſs des Geistigen und Seelischen auf das Materielle und Körperliche aufmerksam macht. Sylva sylvar. Centur. IX. prooem. col. 921. 922.: Inter exploratissima est omnibus corporibus, sensu etiam destitutis, aliquam inesse percipiendi facultatem, corpus enim corpori cum applicatur, semper aliquid electioni cognatum deprehenditur, in admittendis gratis, et excludendis rejiciendisque ingratis etc.

2) Daſs er, auſser der Mechanik, Chemie und Mathematik, auch noch die vom Aberglauben gereinigte Magie als Theil der speculativen sowohl als ausübenden Naturlehre annahm, und sogar die Bedeutsamkeit der Träume, so wie die Wirklichkeit der natürlichen Prophezeiungen und des natürlichen Zaubers zugab, und die constatirenden Thatsachen nicht als trüglich von der Hand gewiesen, sondern vernünftig und der Wahrheit gemäſs erklärt wissen wollte.— De augm. scient. III. cap. 5. col. 93. 94.: Magiam naturalem, scientiam dicimus formarum abditarum, quae applicando activa passivis ad operum admirandorum, eorumque verorum, non fictorum et utilium (non vero inanium aut noxiorum) deducit; sicque terminos imperii humani in naturam reapse dilatat, non vero intellectum tantummodo ludificat, spemve fallacibus aut impossibilibus etiam promissis vane lactat, sed et effectus promissos potenter praestat.

3) Die charakteristischen Eigenschaften eines tüchtigen Naturforschers sind nach Baco: a) eine von Natur aus leicht bewegliche Fassungskraft zur Ergreifung der Aehnlichkeit des Unähnlichen (was die Hauptsache ist), verbunden mit einem nicht minder festen und anhaltenden Blicke zur Bemerkung der Unterschiede; b) die anhaltende Begierde der Forschung, mit der Geduld des Zweifels; c) die Leichtigkeit, eine unerwiesene Voraussetzung aufzugeben, mit der genauesten Sorgfalt der Prüfung des Beobachteten. d) Die Gleichgültigkeit für das Vorurtheil des Alterthums sowohl als der Neuheit. e) Die Liebe zu dem Nützlichen und Wirklichen, und der Hafs und die Verachtung des Eitlen, Trüglichen und Unwahren. De interpret. nat. prooemium col. 744.: a) Mens ad rerum similitudinem et dissimilitudinem agnoscendam satis mobilis et intenta; b) discendi desiderium, et dubitandi patientia; c) libertas a praejudiciis; d) amor denique veri et utilis, odium vero inposturae fallaciarumque inanium.

§. 8.

Folgen der Baco'schen Reform der Philosophie für die Physik. — Berühmte Physiker und Mathematiker des XVII. Jahrhunderts in und aufser England.

Baco's Umrisse, Winke und Fingerzeige von dem, was zum Behufe der beobachtenden und prüfenden Naturforschung zu thun, und wie es vorzunehmen seye, sammt den vielen trefflichen Gedanken und reifen gediegenen Urtheilen, die Besseres und Haltbareres enthielten, als die gemeinen Scholastiker aus ihrem Aristoteles aufzubringen vermochten, blieben nicht unbeachtet, noch fruchtlos; sondern der Eifer für das Studium der Natur in der Wirklichkeit durch Erfahrungen und Versuche erwachte nunmehr gleichzeitig bei allen cultivirten Nationen Europa's; besonders aber zeigte die englische

Nation bald einen entschiedenen und bis auf unsere Zeiten sich erhaltenden Geschmack für experimentirende Physik und Chemie, wegen ihrer Unentbehrlichkeit zur Vervollkommnung der Fabriken und Manufacturen, dann für angewandte Mathematik und Astronomie, wegen ihrer Unentbehrlichkeit zur Schifffahrt, und mittelbar zur Beherrschung des Oceans, wornach der Britte schon damals zu streben anfieng, und worein er noch jetzt seinen Stolz setzt.

Vorzüglich ersprießslich für die genannten Studien, Mathematik und Naturkunde im weitesten Umfang, wirkte die nach Baco's Grundsätzen zuerst zu Oxfort im Jahre 1645 unter J. Wilkins Leitung entstehende, dann seit 1658 zu London fortgesetzte, und endlich 1660 und 1663 vom König privilegirte und als eine öffentliche Anstalt erklärte Gesellschaft der Wissenschaften, deren Transactionen die großsen Entdeckungen Newtons und seiner Nachfolger vorbereiteten und möglich machten.

Aber auch bei andern Nationen wurden während des XVII. Jahrhunderts wichtige Entdeckungen und Erfindungen im Gebiete der Naturforschung am Himmel und auf der Erde gemacht. So erfand z. B. Galileo Galilei im Jahre 1609 das Fernrohr, und machte mittelst desselben in kurzer Zeit eine Menge wichtiger Entdeckungen in der Astronomie; auch war er der Erste, der in Italien das in Deutschland vom Nic. Copernik († 1543) wiedererweckte pythagoreische Weltordnungssystem gegen das damals allgemein angenommene ptolomäische öffentlich vertheidigte (siehe desselben Dialogo de' due massimi sistemi del Mondo, Tolemaico e Copernicano, in Florenze 1632. 4.); aber dafür von der heiligen Inquisition zu Rom zum Widerrufe, und zur lebenslänglichen, jedoch sehr leidlichen Gefangenschaft verurtheilt wurde, worinnen er auch starb 1642. —

Tycho Braheus, ein Däne (geb. 1546, † 1605), beobachtete zu Uranienburg auf Schonen von 1575—1596 den Himmel, vervollständigte das Fixsternen-Verzeichnifs, und entwarf die Grundlinien zu einer Theorie des Mondeslaufs sowohl als auch der Kometen. Sein System des Himmels hielt sich übrigens zwischen dem alten des Ptolomäus und dem neuen des Copernicus gleichsam in der Mitte. — An Tycho schlofs sich an Joh. Kepler, ein Deutscher, Kaiser Rudolph II. Astronom, † 1630 zu Regensburg, der Gründer der physikalischen Astronomie durch die Entdeckung der wahren Gesetze der Planeten-Bahnen (s. Astronomia nova *αιτιολογητος*, sive commentarius de motibus stellae Martis, Prag 1609. fol.), oder der nach ihm zugenannten Keplerischen Regeln: — auch defswegen merkwürdig, weil er der letzte Astronom war, der den Lauf der Himmelskörper aus einem Princip der Beseelung derselben ableitete; dagegen der Engländer Isaak Newton (geb. 1641, † 1725), welcher die Astronomie, was den Calcul betrifft, zur Vollkommenheit brachte, in diesen Bewegungen nichts als eine todte Mechanik sah.

Die übrigen berühmtesten Namen unter den Physikern und Mathematikern des XVII. Jahrhunderts sind unter den Italienern: Evangelista Torricelli, ein Schüler des Galilei, der Entdecker der Schwere der Luft, und der Erfinder des Barometers, † 1647; die beiden Jesuiten F. M. Grimaldi († 1663), welcher der erste war, der die Beugung der Lichtstrahlen entdeckte, und G. Riccioli (1671), der die Geographie und den Kalender nach mathematischen Grundsätzen umzubilden anfieng; der Arzt J. A. Borelli aus Neapel, † 1679, welcher die thierische Bewegung der Muskelkraft auf die Gesetze des Hebels reducirte, und fast alle körperliche Funktionen mechanisch zu erklären lehrte. — Unter den Franzosen: Descartes (§. 11.), Gassendi (§. 17.), Pascal (§. 29.), Mar.

Mersenne († 1648), der die Schwingungen gespannter Saiten untersuchte, und durch seinen, durch mehrere Nationen ausgebreiteten Briefwechsel die Physiker und Mathematiker seiner Zeit in nähere Verbindung brachte; Edm. Mariotte († 1684), der die Lehre vom Stofs genauer und vollständiger erörterte; Pierre Picard († e. a.), der die erste Erdmessung in Frankreich unternahm; unter den Niederländern, Ch. Huygens, der Erfinder der Pendeluhr, und Verfertiger der zu seiner Zeit besten Teleskope, mittelst welcher er zuerst die wahre Beschaffenheit des Saturnus-Ringes entdeckte, († 1695.) — Unter den Engländern: Will. Gilbert, der die gesammte Naturlehre auf magnetische Anziehung zurückzuführen strebte († 1603); dann der Mathematiker John Neper, der Erfinder der Logarithmen († 1618), und Thom. Harriot, der Vervollkommner der Algebra († 1621), sämmtlich Baco's Zeitgenossen; — ferner Isaak Barrow († 1677), der Lehrer des Newton, grofs als Analyst und Geometer, und Robert Boyle, der Vervollkommner der Luftpumpe († 1691). — Unter den Deutschen endlich Otto Guericke, Bürgermeister zu Magdeburg, der Erfinder der Luftpumpe († 1686); Joh. Christ. Sturm, Professor zu Altdorf († 1703), der im Jahre 1675 das erste Lehrbuch über die Experimental-Physik in Deutschland schrieb, und Joachim Becher († 1682), der zuerst die Mineralogie mit der Chemie in nähere Verbindung brachte.

§. 9.

Folgen der Baco'schen Reform der Philosophie für die Religions- und Sittenlehre; durch Baco erregte philosophische Religions- und Sittenlehrer; Ed. Herbert, John Barclai und Richard Cumberland.

Aber nicht nur auf die Naturlehre (Physik), sondern auch auf die rationelle Religions- und Sittenlehre

(Theologie und Ethik) hatte die Baco'sche Reform der Philosophie im Allgemeinen einen segensreichen, wiewohl etwas später reifenden Einflufs.

I. Wie Baco de augm. scient. libr. IX. cap. 1. erklärt hatte, dafs der menschlichen Seele durch den innern Instinct ein Lichtgesetz des Gewissens leuchte, das nach libr. III. cap. 2. zwar hell genug ist, den Unglauben zu zerstören, aber doch für sich allein nicht hinlänglich, eine vollkommene Erkenntnifs Gottes zu gewähren, so lehrte nun auch Eduard Herbert, Graf von Cherbury (geb. 1581, † 1648) in seinem Tractat. de veritate prout distinguitur a revelatione, Paris 1624, und London 1633 folgendes:

1) Wahrheit im höchsten Sinne ist, was aus göttlicher Gnade, und durch die allgemeine Einrichtung der Natur die Macht erhalten hat, sich selbst unmittelbar durch sich selbst als Wahrheit zu offenbaren, de veritate p. 4, 9, 16, 56 und 57.

2) Die Seele des Menschen ist zwar nicht ein unbeschriebenes, aber wohl ein versiegeltes Buch, darinnen ursprünglich schon alle Wahrheit verzeichnet steht; allein es bedurfte doch immer noch eines äufsern Anstofses, das Siegel zu lösen, und dem Menschen sein eigenes Inneres aufzuschliefsen. Ibid. p. 61—68.

3) Diesen Anstofs gewährt nun das Weltall, welches nur allein dazu geschaffen ist, die Thätigkeit des Geistes aufzuregen, dafs er die in sich selbst verborgene Schrift lesend, das Wahre von dem Falschen, und das Gute von dem Bösen zu unterscheiden lerne. Ibid. p. 91—93.

4) Das aber ist das Wahre und Gute, worüber alle Menschen zu allen Zeiten einig waren, weil sie es alle auf gleiche Weise im Grunde ihrer Seele, wie mit dem Finger Gottes geschrieben finden. Ibid. p. 143 u. 144.

5) Was bei den Thieren der Instinct, das ist bei den Menschen der angeborne (begrifflose) Sinn für Sittlichkeit und Religion, daraus allein seine Seligkeit hervorgeht. Ibid. p. 56. 57.

6) Das Streben nach Seligkeit ist jedem unwillkürlich; doch die Wahl der Mittel, die eines jeden Auswahl unterworfen sind, beurkundet zugleich die menschliche Freiheit. Ibid. p. 143 und 144.

7) Seligkeit ist die Folge des im Innern erschallenden Zeugnisses des göttlichen Wohlgefallens, welches dem Menschen in Wahrheit eine Würde und Ehre verleihet, die der also Gewürdigte billig höher schätzt, als sein zeitliches Leben. Ibid. p. 132 u. 133.

8) Die Lehren von den zur Religion gehörigen allgemeinen Begriffen, darinnen alle Menschen übereinkommen, begründen allein die wahre und allgemeine heilige Kirche, die nie irret, noch irren kann. Ibid. p. 256—282.

9) Die Religion ist das höchste Unterscheidungsmerkmal des Menschen, und daher dem Menschen natürlich. Ein Mensch ohne alle Religion ist ein Mensch, dem die Vernunft mangelt; doch sind nicht gleich alle als Atheisten zu verschreien, die gewisse läppische Vorstellungen von Gott verwerfen. Ibid. p. 273.

II. In Hinsicht auf die Sittenlehre gab schon bei Baco's Lebzeiten John Barclai in seinem Icon animorum (London 1614) eine besondere Seelenlehre (Psychologia specialis applicata), wie jener de augm. scient. VII. 3. sie gewünscht hatte; und in seiner zu Paris 1621 gedruckten Argenis ein System der angewandten Staats- und Regierungskunst, in Form eines Romans heraus, der sehr berühmt ward, und in mehrere Sprachen übersetzt wurde.

Noch offenbarer jedoch erschien Baco's Einfluſs in dem Werke des Richard Cumberland de legibus

naturae, London 1671, worin derselbe nach dem Wunsche, doch nicht nach der Methode des Baco über das Entstehen sittlicher Begriffe und Gesetze Untersuchungen anstellte, und die Maxime des uneingeschränkten sittlichen Wohlwollens vertheidigend, als der vorzüglichste Gegner von des Thom. Hobbes aufgestellten ursprünglichen Krieges Aller gegen Alle auftrat. — Cumberland starb 1719.

§. 10.

Entstehen der rationalen Rechts- und Staatslehre durch Hugo Grotius, Thom. Hobbes und Samuel Puffendorf.

Kaum hatte nämlich die wissenschaftliche Beobachtung des Himmels die Gesetze des ewigen Sternlaufes, sammt der Unter- und Ueberordnung der himmlischen Körper zur Harmonie eines vollkommenen Systems entdeckt und gefunden, als eben so wunderbar als bedeutsam die Erforschung über das Wesen des Rechts und der Staatsverfassung auf Erden die Philosophen zu beschäftigen anfieng: vielleicht wohl deſswegen, weil ihnen, nachdem die Naturkundigen über die Gesetze der Himmelsbewegungen Aufschluſs gegeben hatten, nothwendig die alte Platonische Lehre wieder einfallen muſste, daſs der vollkommenste Rechts- und Bürgerstaat auf Erden das nämliche ewige Gesetz in dem freien und doch gesetzmäſsigen Zusammenleben und Zusammenwirken der Bürger ausdrücken müsse, welches die Himmelskörper durch Naturnothwendigkeit befolgen.

Der erste, welcher nach dem Wiederaufleben der Wissenschaft über das Recht und den Staat im Gegensatze gegen die rein-innere Verbindlichkeit des Gewissens und der Sittlichkeit zu philosophiren anfieng, war Hugo van Groot, Rathspensionär von Holland und Westfrieſsland (geb. 1583, † 1645). Sein berühmtes Werk von den natürlichen Rechten der Völ-

ker gegen Völker im Kriegs- und Friedens-Zustande (de Jure belli et pacis) erschien das erste Mal zu Paris 1625; und die Oekonomie desselben ward von dem Verfasser selbst in eine tabellarische Uebersicht gebracht und dargestellt 1640.

Zwei Jahre nachher trat in England Thomas Hobbes, der Erzieher des Grafen v. Devonshire (geb. 1588, † 1679), mit seinen Werken: de Cive (Paris 1642), de Hominis natura (London 1650), und de Corpore politico (London 1659), hervor; deren Form von des Euklides Elementen, deren Inhalt aber aus dem, aus der Naturlehre geborgten, und auf das geistige Wesen der Seele angewandten Begriffe der Bewegung entstanden waren.

Unter den Deutschen endlich führte Samuel von Puffendorf (geb. 1632, † 1694) im Jahre 1661 als Professor zu Heidelberg das Natur- und Völkerrecht zuerst als akademisches Studium ein. Seine Elementa juris universalis, libri II. erschienen zu Haag. Sein Jus naturae et gentium libri VIII. zu London 1672. Sein Compendium de officio hominis, ebend. 1673.

Die rationalen rechts- und staatswissenschaftlichen Systeme der drei genannten Männer im Kurzen zu charakterisiren, mag es vor der Hand genug seyn, anzugeben, wie Jeder derselben die Entstehung und den Zweck des Staates sich dachte, als woraus zugleich erhellen wird, was jeder für einen Rechtsbegriff aufstellte.

I. Hugo Grotius also gieng davon aus, dafs der Bürgerstaat durch Convention entstanden, und dessen höchster Zweck die Aufhebung des unstatthaften Gemeinbesitzes der gesammten unvertheilten Erde, die Einführung des ausschliefslichen Eigenthums, und die Aufrechthaltung der sämmtlichen strengen und äufseren

Rechte eines Jeden gegen Alle, und Aller gegen Jeden gewesen seye. — Strenges und äufseres Recht aber heifst, nach Grotius, alles dasjenige, was die Natur einer Gesellschaft von Vernunftwesen, von Jedem gegen Alle fordert, und Jedem von Allen gewährt, weil ohnedem sie als Gesellschaft schlechthin nicht bestehen könnte.

Allein es läfst sich diesem Autor leicht nachweisen: a) dafs der Bügerstaat als die einzige Vernunftform des organischen Zusammenbestehens freier Menschen eben so wenig, als die Sprache (das einzige Mittel zur eigenen Selbstverständigung, so wie zur Mittheilung an Andere) unmöglich erst durch Verabredung und Verträge je habe entstehen können, wiewohl beide im Verlaufe der Zeit durch Verabredung weiter ausgebildet wurden; b) dafs ferner die Organisirung des Bürgerstaats Recht und Eigenthum schon voraussetze; und c) dafs es auch wohl niemals einen ursprünglichen Gemeinbesitz der unvertheilten Erde, sondern zu Anfang der Völker-Entstehung überall nur eine Menge noch Niemand zugehöriger Dinge gegeben habe.

II. Thom. Hobbes, der zur Zeit der englischen Revolution unter Cromwell lebte, stellte sich (wie Cicero orat. pro Sextio cap. 42.) den ursprünglichen Zustand der Menschen als einen Zustand der absoluten Wildheit (fera brutalitas) und eines allgemeinen Krieges Aller gegen Alle vor; und setzte daher den Zweck des Bürgerstaates in die Beendigung dieses allgemeinen Krieges. — Das Recht ist ihm daher nichts anders, als der Inbegriff der durch die eiserne Nothwendigkeit der ursprünglichen Bösartigkeit der Menschen abgezwungenen Bedingungen dieser Pacification. S. Hobbes Leviathan, or the mater, form, and autority of governement. London 1651. fol. Appendix ad Leviathanem. Amsterdam 1668. 4. — Allein Hobbes hat offenbar unrecht,

und kann nur in Hinsicht auf das schmerzliche Gefühl, welches das Unglück seiner Zeit in ihm erwecken muſste, subjectiv entschuldigt werden, daſs er den Menschen, der doch ursprünglich der Anlage nach ein Vernunftwesen ist, und nimmermehr auſser allem rechtlichen und gesellschaftlichen Verband mit seines Gleichen lebend kann gedacht werden, als ein ursprünglich wildes und reissendes Thier sich vorstellte, da doch alle Wildheit, die am Menschen sichtbar wird, nicht ursprünglich, sondern immer nur eine Folge der Verwilderung und Ausartung ist, und daher auch das Recht nicht dem Unrechte erst abgedrungen werden muſste, sondern jenes vielmehr als ewig, dieses hingegen nur als in der Zeit entstanden mag begriffen werden.

III. Puffendorf endlich, der nach Grotius und Hobbes schrieb, nimmt als Fundament des Staats das Bedürfniſs und die Geselligkeit des Menschen an; und der höchste Zweck des Staats (welchen auch er noch immer als durch Vertrag entstanden sich vorstellt) ist ihm „Friede und Sicherheit des geselligen Lebens, durch Verwandlung der innern Gewissenspflichten in äuſsere Zwangspflichten.“ — Das äuſsere vollkommene Recht ist also dasjenige, wozu Jemand im Weigerungsfalle durch Zwang von Auſsen durch die Gesammtmacht genöthigt werden mag. — Allein auch diese Ansicht des Staates als einer bloſsen conventionellen Zwangsanstalt zur Aufrechthaltung des gemeinen Friedens und der vollkommensten Sicherheit, als den ersten und wesentlichen Erforderungen eines bürgerlichen und rechtlichen Zusammenlebens, ist noch viel zu dürftig; denn sie enthält weiter nichts, als was der Bürger von der Staatsgewalt für seine Erhaltung; — nicht auch dasjenige, was er für seine eigene und die gemeine Wohlfahrt des Ganzen von der Staatsgewalt

für seine Unterwerfung und seine Abgaben zu fordern berechtigt ist.

b) Französische, dialektisch-raisonnirende Idealistik, eingeführt durch Descartes in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts.

§. 11.

René Descartes, Stifter der dialektisch-raisonnirenden Idealistik in Frankreich, Charakter und Schriften.

Während nun in England und in den Niederlanden, durch Baco von Verulam aufgeregt, mehrere vorzügliche Männer sowohl die Natur- als auch die Sitten- und Rechtslehre auf Beobachtung und Prüfung der Wirklichkeit, mittelst Aufsuchung der allgemeinen, dieselben bedingenden Gesetze neu zu begründen unternahmen, trat in Frankreich der Stifter einer neuen dialektisch-raisonnirenden, und mehr auf angeblich nothwendige und ewige Begriffe, dann auf zeitliche Beobachtungen der Wirklichkeit sich stützenden Idealistik auf; der wohl einsehend, daſs sogar nach Baco's eigenem Geständniſs selbst die allgemeine Induction der beobachtenden Phänomenen, ohne die Erkenntniſs ihrer allgemeinen und beständigen Ursachen nicht zum Ziel führen könnte, abermal auf die anticipirenden Ideen der Vernunft zurückkam; aber leider häufig die Eingebungen seiner subjectiven Einbildungskraft für objective Vernunftbegriffe haltend, weder das Verdienst des unbefangenen Naturforschers, noch den Ruhm der vollendeten Speculation sich erwarb, und die Entwicklung der Philosophie als Idealistik bis zur gänzlichen Durchdringung mit der Wirklichkeit mehr nur veranlaſste, als wirklich einleitete.

René Descartes, ein französischer wohlbegüterter Edelmann, geboren 1596 zu Haye im Turonesi-

schen, genoſs seine erste Erziehung in den Schulen der Jesuiten, durch Wiſsbegierde und Combinationsgabe sich auszeichnend: widmete sich dann in seiner Jugend dem Militairstande, und diente unter den bayer'schen Truppen im Jahre 1619 als Volontär, verlieſs aber diese Laufbahn schon 1621 wieder, durchwanderte hierauf mehrere Länder, um die Welt und den Menschen in der Wirklichkeit kennen zu lernen, und kehrte im Jahre 1627 über Italien nach Frankreich zurück, wo er jedoch nicht blieb, sondern 1629 zu Egmont in den Niederlanden seinen Aufenthalt wählte.

Daselbst schrieb er zuvörderst seine Meditationes de Methodo, seine Dioptric, die Abhandlung von den Meteoren und seine Geometrie (welche Werkchen alle zusammen zu Leiden 1737, 4. in französischer, und 1744 in lateinischer Sprache erschienen), hierauf folgten seine Meditationes de Philosophia prima, Amsterdam 1641. 4., wogegen untern andern Hobbes (§. 10. II.), dann Arnaud und Gassendi (§. 17.) bedeutende Einwürfe machten. Im Jahre 1644 erschienen seine Principia Philosophiae (Amsterdam 4. im Lateinischen, mit der Zueignung an die Prinzessin Elisabetha von der Pfalz, und 1647, Paris 4., in französischer Sprache), wozu noch im Jahre 1649 seine Abhandlung über die Leidenschaften hinzukam.

Diese Reihe von Schriften erwarb ihrem Verfasser so groſsen Ruf und so viele Freunde und Anhänger, daſs er das Vergnügen genoſs, seine Philosophie in den Niederländischen Schulen zu Deventer, Utrecht, Löwen, Amsterdam und in Haag eingeführt zu sehen; wogegen des streitsüchtigen Theologen Gisbert Voetius, Rector der Universität zu Utrecht, Verläumdungen, welcher die neue Philosophie als atheistisch zu verschreien sich bemühte, so wenig vermochten, daſs sie den Sieg des

Des-

Descartes nur vergröfserten. Auch in Frankreich fand Descartes durch seinen Freund Mersenne, an Clerselier, Rochault und Pierre Sylvain Regis unternehmende Beförderer.

Nun vernahm auch Christina, die Königin von Schweden, von dem Ruhme des Mannes, und Descartes bekam eine Einladung nach Stockholm; er reiste also dahin 1649, fand jedoch dort viele Neider unter den Hofleuten, konnte auch das rauhe Klima nicht ertragen und starb daselbst schon das folgende Jahr den 11. Februar 1650. Aus seinem gelehrten Nachlasse ist nur Weniges, als nämlich seine Briefe und seine Abhandlung über den Menschen, und über die Bildung des Foetus bekannt gemacht worden, weil Descartes mit der Durchsicht und Ordnung seiner Papiere nicht fertig geworden war, und Vieles angefangen, aber nicht vollendet hatte.

Die Lebensbeschreibung dieses Philosophen gab Baillet, Paris 1690. 2 Voll. 4., und im Auszuge ebend. 1693. 12mo. — Sein Eloge par Mercier 1765. 8. erschien deutsch übersetzt von K. A. Caesar, Leipzig 1777. 8.

Seine Freunde lobten an dem Manne seine Frugalität, seinen Fleifs, seine Genügsamkeit und Uneigennützigkeit; an dem Philosophen seinen Scharf- und Tiefsinn, seine Wahrheitsliebe und seine Religiosität, an dem Schriftsteller endlich die Klarheit seines Vortrags. — Seine Gegner tadelten an dem Manne die Eitelkeit als das Haupt einer neuen Schule zu glänzen, und an dem Lehrer die Willkührlichkeit und Unerweislichkeit seiner Hypothesen, das häufige Ausschreiben Anderer, ohne sie einmal zu nennen, und das eigennützige Anmassen fremder Gedanken, als wären sie ursprünglich seine eigenen.

Nach Leibnitzen's Urtheil in einem Briefe an Bierling in Kortholds Briefsammlung Voll. 4.

p. 14. ist des Descartes Philosophie nicht zwar die wahre selbst, aber doch ein Vorspiel der wahren. Cartesium (inquit) in dissertatione de Methodo et in meditationibus Metaphysicis attulisse plura egregia, negari nequit; et recte imprimis Platonis Studium revocasse, abducendi mentem a sensibus, utiliter quoque dubitationes veterum Academicorum renovasse; sed mox eundem inconstantia quadam, et affirmandi licentia scopo excidisse, nec incertum a certo distinxisse, hocque non aliunde magis apparere, quam ex scripto ipsius, in quo hortante Mersenno hypotheses suas mathematico habitu vestire voluerat.

Ueberhaupt war Descartes ein besserer Mathematiker, als Philosoph, und vielleicht war es gerade der Mathematiker, welcher den Philosophen so oft in die Irre leitete.

Von seinen philosophischen Schriften hat man mehrere Ausgaben; die beste und vollständigste ist die Amsterdamer von 1692 in neun Bänden, 4to. Darinnen sind jedoch die Briefe nicht enthalten, welche eigens in drei Quartbänden zu Amsterdam 1668 im Lateinischen; und im Französischen zu Paris von Claud. Clerselier herausgegeben, erschienen. Die neueste Ausgabe: Oeuvres de Descartes publiées par Victor Cousin Tom. VIII. erschien zu Paris 1824.

§. 12.

Darstellung der Cartesischen Philosophia prima. Auszug aus den Meditationibus de philosophia prima, und dem ersten Buche seiner Principiorum Philosophiae.

Des Descartes Philosophie, gegründet auf die zuverlässige Voraussetzung, „daſs der menschliche Geist in der Wahrheit gewurzelt, und folglich auch sein nothwendiges Erkennen nothwendig wahr seye;“ gieng als eine neue Wiedergeburt des Wissens unmittelbar von

dem Geiste selbst, mit Abweisung aller von aussen gegebnen Erkenntnisse, aus, mit einem allgemeinen Skepticism hinsichtlich der Zuverlässigkeit des Zeugnisses der äufsern Sinne über das Seyn und die Beschaffenheit der Körperwelt beginnend; und als das erste unmittelbar Gewisse nur das einzige Cogito, ergo sum, gelten lassend: von wo aus Descartes dann weiter auf das Daseyn des ersten, ewigen und unentstandenen, seyenden und wissenden Urwesens, Gottes, nämlich, schlofs und folgerte, durch dessen Allmacht und Weisheit alles, was ist, die Welt der Körper, so wie der selbstbewufsten und denkenden Wesen geworden ist, und allein werden konnte.

Der Gang seiner Meditationen war folgender: 1) Alle philosophische Forschung mufs beginnen mit der absoluten Bezweiflung alles dessen, was nicht unmittelbar gewifs ist, und was sich Jemand auch anders, oder als nicht seyend denken könnte. Princip. Philosophiae Parte I. Nro. 1—6.

Das erste hingegen und unmittelbar gewisseste, was jeder sich selbstbewufste Mensch ganz ohne Zweifel weifs, und gar nicht anders sich denken kann, ist, dafs, weil er denkt, er eben auch existiren müsse; „cogito, ergo sum." Ein Wesen nämlich, welches sich seiner selbst und seiner geistigen Zustände durch unmittelbare Selbstanschauung bewufst ist, ist eben darum auch wirklich existirend, und aus seinem Denken wird folglich mit Sicherheit auf dessen wirkliches Seyn geschlossen. Princip. philosoph. Parte I. Nro. 7. et dissertat. de Methodo Nro. 4. p. 20.

Anmerk. Ob nun wohl das wirkliche Denken und Seyn des eigenen Ichs das erste Gewisse des unmittelbaren sinnlich-verständigen Bewufstseyns ist: so ist doch, wie Schelling in den Jahrbüchern der Medicin I. Band. 1. Heft. §. 44. mit Recht bemerkt, gerade das Unmittelbar-Gewisse

des gemeinen individuellen Bewufstseyns, nämlich das „Ich bin, Ich denke u. s. w., wenn das endliche Ich, für das rein-unmittelbar und absolut-selbstständige fälschlich gehalten wird, — der Grund-Irrthum aller Reflexions-Philosophie, die dadurch nothwendig im Endlichen befangen bleibt, und unvermögend wird, sich je zum Unendlichen zu erschwingen, wenn sie sich auf diesem Standpunkte fixirt, anstatt davon auszugehen; denn in Wahrheit ist das Denken nicht mein Denken, das Seyn nicht mein Seyn, sondern Gottes; ohne doch deswegen aufzuhören, auch mein zu seyn, als freies meiner Selbstbestimmung überlassenes Eigenthum. Es ist daher immer nur Stolz und Abfall von Gott, wenn ein Mensch an und für sich selbst etwas seyn will, da er doch erkennen sollte, dafs er an und für sich selbst nichts ist, und nur in und durch Gott etwas seyn kann und soll. Dieses gesteht dann auch Descartes selbst dissertat. de Methodo Nr. 4. p. 24. quidquid Entis in nobis est, necessario a Deo procedere, nec quidquam verum esse, nisi Deus primum existat.

2) Die Seele des Menschen, welche denkt und ist, ist also ein an und für sich seyendes Wirkliches, eine Substanz, die von den äufsern Dingen unabhängig und verschieden ist; denn sie würde denken und existiren, wenn auch keine äufsern Dinge vorhanden wären. Und weil dann aus dem Denken, dessen wir uns bewufst sind, das Daseyn der Seele folgt, so wissen und erkennen wir weit leichter, unmittelbarer und sicherer, dafs wir eine Seele sind, als dafs wir einen Körper haben. Denn das Kriterium der Wahrheit und Wirklichkeit ist doch immer die Deutlichkeit, Klarheit und Anschaulichkeit des Gedachten. De Philosophia prima Meditat. II.: Animadverto, me esse, dum cogito; subit vero cogitatio quid sim? Deprehendo autem, me non esse extensionem, non figuram, non alia, quae spectant ad naturam corporum; sed esse praecise rem cogitantem, h. e. intelligentem, imaginantem, sentientem, volentem, nolentem: quare et haec pronuntio, esse naturam meam, ut

sim res cogitans, quae appeller mens, animus, intellectus, ratio. Et mea natura non modo mihi est nota, verum etiam notior, quam sit natura corporis. Cum enim certus sim, me esse rem cogitantem, animadverto simul, hanc certitudinem non aliunde esse, quam ex eo, quod clarum est, et distincte percipio. Igitur possum pro regula generali statuere: illud omne esse verum, quod clare et distincte percipio. Princip. Philos. Part. I. Nro. 8 — 12. et dissertat. de methodo Nro. 4. p. 21.

3) Aber die Seele denkt und erkennt nicht alles gleich deutlich, sondern sie ist vielmehr den Zweifeln unterworfen, und also ein unvollkommenes Wesen. Allein eben dadurch, daſs sie diese ihre Unvollkommenheit selbst erkennt und einsieht, wie weit ihre endliche Erkenntniſs der unendlichen Erkenntniſs nachstehe: wird offenbar, daſs in ihr die Idee eines unendlich vollkommenen Wesens gelegen seyn müsse, welche Idee die Seele, ein endliches und unvollkommenes Wesen, unmöglich aus sich selbst hervorgebracht haben kann: diese Idee muſs ihr also ursprünglich angeboren seyn. Observavi porro, me de multis dubitare, ac proinde naturam meam (intelligentem) non esse omnino perfectam; evidentissime enim intelligebam, dubitationem, non esse argumentum tantae perfectionis quam cognitionem. Et cum ulterius inquirerem, a quonam haberem, ut de natura perfectiore, quam mea sit, cogitarem, clarissime intellexi, me hoc habere non posse, nisi ab eo (Ente), cujus natura esset re vera perfectior. — — Nam fieri plane non poterat, ut eam (ideam), de nihilo accepissem, et fieri non poterat, ut id quod perfectius est, a minus perfecto produceretur, h. e. ut eam a me ipso haberem, supererat ergo, ut ea (idea) in me posita esset, ab ea ipsa (natura) quae omnes in se contineret perfectiones, quarum ideam aliquam in me haberem, h. e. ut verbo absolvam, quae

Deus esset. Princip. Philos. Part. I. Nro. 17. 18. 19. 20. et de prima philos. meditat. 3.

4) Das allervollkommenste Wesen, als die einzig mögliche produktive Ursache jener Idee seiner selbst in der Seele des Menschen, mufs also selbst, und zwar schon vermöge seines Begriffes, existiren. — Cum (inquit) reverterer ad Ideam Entis perfectissimi, quae in me erat, statim intellexi existentiam in ea contineri eadem ratione, qua in idea trianguli aequalitas trium ejus angulorum cum duobus rectis continetur, vel ut in idea circuli aequalis a centro distantia omnium ejus circumferentiae partium, vel etiam adhuc evidentius; ac proinde ad minimum aeque certum esse, Deum, qui est ens illud perfectissimum, existere, quam ulla geometrica demonstratio esse potest. De Methodo p. 23. Princip. Philos. Part. I. Nr. 18. et de prima philosophia Medit. 3.

5) In der nämlichen Idee des vollkommensten Wesens liegt dann ferner, dafs Gott kein Körper, sondern vielmehr der allervollkommenste und unendliche Geist ist; dessen endliches Ebenbild die menschliche Seele, sein edelstes Geschöpf auf Erden, darstellt. Princip. Philos. Part. I. Nro. 22. 23.: Servit etiam idea Dei ad hoc, ut quisnam ille sit, quantum naturae nostrae fert infirmitas, agnoscamus; respicientes enim ad ideam ejus nobis ingenitam, videmus Deum esse aeternum, omnisscium, omnipotentem, — omniaque illa in se habentem, in quibus aliquam perfectionem infinitam, absque ulla imperfectione concipimus. — Ita certum est, Deum esse non corpus, nec sentire; quia illud quidem imperfectionem divisibilitatis, hoc vero passionis involvit; sed totum esse spiritum perfectissimum, atque intelligere tantum ac velle: neque hoc ipsum, ut nos, per operationes distinctas et successivas, sed ita, ut per unicam et simplicissimam actionem omnia simul intelligat, velit, et operetur. Omnia inquam, i. e. omnes realitates; neque

enim Deus vult mala, quia sunt defectus et non realitates. Princip. Philos. Part. I. Nro. 22. 23.

6) Wie aus der Idee Gottes, welche wir unserer Seele angeboren finden, und durch welche wir klar und deutlich (nach unserm Vermögen) Gott schauen, unmittelbar folgt, daſs Gott wirklich seyn müsse: so folgt auch aus den übrigen Ideen der Dinge, welche wir klar und deutlich erkennen, daſs auch diese Dinge wirklich also seyn müssen, wie sie von uns der Idee gemäſs erkannt werden.— De methodo p. 24. 25.: Cum enim ideae nostrae seu rationes in omni eo, in quo sunt clarae et distinctae, entia quaedam i. e. realitates sunt, atque adeo a Deo procedant, non possunt non in eo esse verae: quia in Deo falsitas ceu imperfectio esse non potest: sicut e contrario totum illud, quiquid in nobis est entis et veri, non potest nisi ab Ente summo procedere; unde etiam omnia, quae in nobis vera sunt, et ut talia agnoscuntur, (etiam demonstrationes geometricae) ultimato non ob aliam rationem vera sunt, quam quia Deus (prima veritas) existit. Princip. Philos. Part. I. Nro. 30. Et de prima Philosophia Meditat. 6.

7) Was wahrhaft ist, ist immer nur eine Substanz: eine Substanz aber ist, was also ist und besteht, daſs es zu seinem Seyn und Bestehen keines andern Dinges bedarf; u. s. w. Princip. Philos. Part. I. Nro. 51.: Quod vere est, substantia est; per substantiam autem nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae plane nulla alia re indigeat, Ens unicum tantum esse potest, nempe Deus; aliae autem res omnes nonnisi ope concursus Dei existere possunt. — Atque ideo nomen Substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, h. e. nulla nominis ejus significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.

Anmerk. Hier in diesem Lehrsatze liegen die Keime der Spinozischen Allein-Lehre eingeschlossen. (S. unten §. 21.)

8) Es giebt nur zweierlei Gattungen endlicher erschaffener Substanzen, denkende Wesen und Körper. Das wesentliche Attribut der Seelen ist das Denken; der Körper die Ausdehnung. Qualitäten, welche an dem Wesen nur als ein Veränderliches vorkommen, heifsen modi. Einige modi kommen den Dingen an sich, einige nur nach unserer Vorstellungsweise zu. Princip. Philos. Part. I. Nro. 52—56. et 57—59.

§. 13.

Darstellung der Cartesischen Kosmologie, Auszug aus dem zweiten Buche seiner Principiorum Philosophiae.

1) Die körperliche Substanz ist von der Quantität und Ausdehnung der körperlichen Substanz nicht verschieden, sondern beide sind vielmehr wesentlich Eins und identisch. Denn wie vermöchte eine Ausdehnung oder ein Ausgedehntes zu seyn, wo nichts denn ein substanzloses Nichts, eine absolute Leerheit ist. Princip. Philos. Part. II. Nro. 8. 9. 11. 18. 19.: Quantitas a substantia extensa non differt reapse, sed tantum ex parte nostri conceptus, ut numerus a re numerata; advertimus enim substantiae corporeae naturam in eo tantum consistere, quod sit res extensa, cujus extensio ab ipsamet re extensa non differt.

2) Das sichtbare Weltall oder die Allheit aller körperlichen Substanzen ist von dem unendlichen Raume, den es erfüllet, realiter gar nicht verschieden: es ist folglich eben so unendlich und grenzenlos, als jener selbst. Ibid. part. II. Nro. 20.: Cognoscimus praeterea mundum hunc sive substantiae corporeae universitatem nullos extensionis suae fines habere; ubicunque enim fines illos esse fingamus semper ultra ipsos reliqua spatia in-

definite extensa, vere imaginabilia, h. e. realia esse percipimus, ac proinde etiam substantiam corpoream (ea enim nihil aliud est nisi ipsa extensio) indefinite extensam esse cognoscimus.

3) Ueberall also, wo Ausdehnung ist, da ist Materie, und wie die Ausdehnung überall dieselbe ist, so ist auch die Materie durchaus eine und dieselbe. Ibid. Part. II. Nro. 21.: Est igitur materia et extensio idem; sicut ergo in toto universo una est extensio, ita materia quoque in toto universo una et eadem existit; utpote, quae omnis per hoc unum agnoscitur, quod sit extensa. Ibid. Part. II. Nro. 21.

4) Die Grundprincipien der Körperwelt sind also Materie, d. i. Ausdehnung und Bewegung. — Wie nun die Materie oder die Ausdehnung drei Dimensionen, Länge, Breite und Tiefe hat, eben so läſst auch die Bewegung eine dreifache Richtung zu; die Solidität ist keine wesentliche Eigenschaft der Materie, vielmehr bezeichnet sie nur den Widerstand derselben. Ibid. Part. II. Nro. 23 u. 29.

5) Die Bewegung ist jedoch eigentlich gar nichts Absolutes: denn von einem jeden körperlichen Dinge, das als eine Besonderheit im allgemeinen Weltraume mit enthalten ist, ist beides gleich wahr, daſs es nie, und daſs es immerfort seinen Ort verändere, d. h. daſs es immerfort, und daſs es niemal sich bewege. Ibid. Part. II. Nro. 24.: De una quaque re corporea, quae in universo continetur, eodem tempore ex vero dici potest, quod locum mutet et non mutet, hoc est, quod moveatur et non moveatur.

6) Die eine Urmaterie oder das erste Element der Körperwelt ist wohl nichts anders, als eine reine thätige Ausdehnung; mithin Licht oder lebendiger Aether. Principia philosoph. Parte II. Nro. 46. f. de methodo. Nro. 5. p. 26.

7) Es ist zwar ganz glaublich, dafs Gott die Welt gleich anfangs also geschaffen habe, wie sie jetzt ist; allein es ist nicht minder gewifs, dafs, wenn Gott auch nur die Urmaterie in chaotischer Form aus nichts hervorgerufen, und diese mit denselben Kräften, die er ihr wirklich verlieh, ausgerüstet, sich selbst überlassen hätte, gerade eine solche Welt, wie diese gegenwärtige wirklich ist, entstanden seyn würde. Weil man nun dasjenige, was man unter seinen eigenen Augen gleichsam entstehen sieht, immer leichter und besser begreift, als wenn dasselbe lediglich nur als ein schon fertig gegebenes aufgefafst wird, so habe ich für die Erklärung des Werdens des Weltalls lieber die genetische Ansicht gewählt. De Methodo Nro. 5. p. 28.: Multo equidem verisimilius est, Deum statim ab initio talem mundum fecisse, qualis futurus erat; verum tamen receptum quoque inter theologos, eandem esse Dei actionem, qua ipsum conservat, cum ea ipsa, qua olim eundem creavit; ita ut etiamsi mundo nullam aliam, quam chaos formam ab initio dedisset, dummodo post naturae leges constitutas ipsi concursum suum ad agendum, ut solet, accommodaret, — eo solo res omnes pure materiales, cum tempore quales nunc esse videmus, effici sic quoque potuissent. Cfr. Princip. Part. III. artic. 41.

8) Die Schöpfung, als der Inbegriff der Endlichkeit, ist zwar allemal unvollkommener, als der unendliche Schöpfer; doch nähern sich auch die unvollkommnen Substanzen in verschiedenen Graden dem Urbilde der göttlichen Vollkommenheit. Princip. Philos. Part. I. Nro. 23.: Finita sane omnia ejusmodi sunt, ut esti in ipsis aliquid perfectionis agnoscamus, utpote ab Ente infinite perfecto creatis, tamen etiam imperfectionis et liminationis vestigia deprehendemus.

9) Da wir an dem Rathe der göttlichen Weltschöpfung keinen Theil hatten, so dürfen wir uns auch nicht

herausnehmen, die End-Ursachen angeben zu wollen, welche Gott und die Natur in ihren Productionen sich vorsetzten; sondern wir sollen uns schlechthin begnügen, die wirkenden Ursachen der Dinge durch das Licht der Vernunft, welches uns verliehen ist, zu erforschen. Princip. philos. Pars I. Nro. 28.: Non tantum debemus nobis arrogare, ut tanquam conciliorum Dei participes determinare audeamus fines rerum, quos Deus sibi in iis faciendis et natura proposuit: sed ipsum ut causam rerum efficientem considerantes, videbimus, quidnam ex iis ejus attributis, quorum nos nonnullam notitiam voluit habere, circa illos ejus effectus, qui sensibus nostris apparent, lumen naturae, quod nobis indidit, concludendum esse ostendat.

Anmerk. Auch hier, in dem Lehrsatze von den Endursachen, präludirt Descartes dem Spinoza.

§. 14.

Darstellung der Cartesischen Psychologie und Pathologie; Auszug aus dem Anhange zum IV. Buche der Principien der Philosophie, und der Abhandlung de Passionibus et de Homine.

1) Die Seele ist der Grund alles Denkens und Erkennens; das Lebensprincip, der Grund aller vegetabilischen und animalischen Bewegung; daher die Thiere bloſse belebte Maschinen sind, ohne eigentliche Empfindung, Vorstellung und Willen. Die Gebehrden und scheinbar-willkürlichen Handlungen der Thiere sind mithin weiter nichts als Reactionen dieser belebten Maschinen gegen äuſsere Einwirkungen, und also keine sichern Beweise eines Innern, d. h. eines Gemüthes. De Passionibus Pars I. artic. 4.: Quia autem non concipimus, corpus ullo modo cogitare, merito credimus omnes species cogitationum, quae nobis insunt, pertinere ad animam; et quia non dubitamus dari corpora viva sed inanimata, quae sese movere possint in tot, quin plures

modos quam nostra, credere debemus, omnes motus vitales, qui non pendent a cogitatione, esse solius corporis. — It. de Methodo Nro. 5. p. 29 seq.: Functiones, quae in humano corpore esse possunt, expendens, inveniebam, omnes, quae nobis non cogitantibus inesse possunt, tales esse, in quibus solis animalia ratione destituta, nobiscum convenirent. — Porro bruta non cogitant nec loquelam habent, et in iis, quae solo usu didicerunt, saepe deficiunt; (non ergo ullatenus habent animam, sed vitam tantum i. e. calorem, ipsa excitantem ad motum.)

2) Die Zirbeldrüse des Gehirns (glandula pinealis cerebri), von wo aus sich die thierischen Lebensgeister (spiritus animales) in den Körper verbreiten, und wohin sie wieder zurückfliefsen, ist zugleich der Sitz der denkenden Seele des Menschen. Mit Hülfe der Lebensgeister, der Nerven und des Blutes sendet die Seele gleichsam Strahlen durch den ganzen Leib. Von den Nerven verbreiten sich die feinen Fäden in die Muskeln, und diese Fäden, veranlafst durch den Reiz der einwirkenden Aufsendinge, eröffnen dann ihre Poren (Durchgänge), dafs die Lebensgeister von dem Gehirne in die Muskeln einfliefsen mögen. De Passionibus Part. I. artic. 31 seq. Item de Homine Part. III. Nro. 25. et Princip. Philos. Part. IV. Nro. 189.

Anmerk. Die Frage vom Sitze der Seele kann in der wahren Philosophie, welche den Dualismus der gemeinen Vorstellung, dafs Seele und Leib zwei völlig von einander getrennte Substanzen seyen, verlassend, Seele und Leib nur als die zwei entgegengesetzten Formen der Erscheinung eines und desselben Ichs anschaut und erkennt, nur mehr den Sinn und die Bedeutung haben: „Welches dann von den vielen und verschiedenen Organen des Leibes dasjenige seye, von wo aus die Thätigkeit des besondern und individuellen Lebens jedesmal ausgeht, und wo der Total-Eindruck des fremden und äufsern Lebens auf das innere geschieht?“ — und da ist dann die Antwort:

„dafs im gewöhnlichen normalen Zustande des gesunden Wachens, das Organ des Denkens, das Gehirn; der leidenschaftlichen Gefühle und Empfindungen, das Herz; der bestimmten Sinnen-Vorstellungen, die Sinne, und der thierischen Begierlichkeiten die Organe des Unterleibes seyen: Dagegen im abnormen, krankhaften oder schlafenden und schlafwachen Zustande, vorübergehend wohl auch jeder besondere Theil des organischen Leibes zum Totalsinn sich erweitern, oder auch umgekehrt, alle partiellen Sinne sich auf einen einzigen Punkt des diaphragma (Zwergfells) concentriren mögen. Eschenmaier Psychologie. §. 241 bis 246.

3) Uebrigens ist die Seele rein für sich bestehend und ganz verschiedener Natur von dem Körper: denn ihre Handlungen sind Empfinden, Erkennen, Denken und Wollen; wovon auch nicht eine einzige dem Körper zukömmt. — Beim Denken, welches vom Wollen abhängt, ist die Seele thätig, beim Vorstellen hingegen auch leidend: denn die Vorstellung hat ihren Grund theils in der Seele, theils im Körper, und so bezieht sich auch der Wille theils auf seelische, theils auf körperliche Handlungen. Princip. Philos. Pars I. 9. 32. Et de prima Philos. Meditat. II. Item de Passionibus. Pars I. artic. 17—20.

4) Die Vorstellungen (Ideae) der Seele sind von dreierlei Art: die einen kommen von aufsen in das Gemüth, und beziehen sich auf Aeufseres, d. i. auf körperliche Gegenstände; die andern sind die von der Seele nach ihren innern Gesetzen und eigenem Willen gebildeten, und die dritten endlich sind die angebornen oder ursprünglichen, z. B. die Idee Gottes. Das Kriterium der angebornen oder ursprünglichen Vorstellungen ist die Deutlichkeit und Anschaulichkeit derselben. De Passionibus Pars I. Nro. 22—25.

5) Das Erkennen der äufsern Gegenstände geschieht dadurch, dafs die äufsern Dinge, vermöge ihrer

Eindrücke, die Lebensgeister (spiritus animales) in Bewegung setzen, diese steigen dann zum Gehirne auf, und bilden in demselben eine jenem Eindrucke und seiner Beschaffenheit entsprechende Form ab; die Seele erkennt diese Form oder Gestaltung, und nun erst entsteht in ihr die geistige Vorstellung (idea) des äufsern Gegenstandes, der auf die Sinnen wirkte. Tractat. de Homine, Part. V. Nro. 66—70.

6) Die mechanische und unwillkürliche Verbindung der Vorstellungen (associatio idearum mechanica et involuntaria) hat ihren Grund in den Gestaltungen der materiellen Bilder (in formis idearum materialium), d. h. in denen im Gehirne zurückgebliebenen Spuren der äufsern Eindrücke und in der Strömung der Lebensgeister, wenn sie nun einmal einen gewissen Gang genommen hat. Tractat. de Homine, Part. V. Nro. 72. 73.

7) Die Wechselwirkung, die zwischen Leib und Seele, der sinnlichen Aufsenwelt und dem Geiste besteht, wird lediglich durch Gott vermittelt. Cartes. Epist. 29, 30. Worin diese Vermittlung bestehe? — darüber hatte Descartes wahrscheinlich sich niemal bis zum Begriff erhoben: denn der Erfinder des sogenannten systema causarum occasionalium war Geulinx. Siehe Tennemanns Gesch. der Philos. X. Bd. S. 312.

8) Zu einem jeden Urtheil, das wir fällen, wird Verstand und Willen erfordert; und der Verstand zwar ist immer beschränkt, und kann über das, was er erkannt hat, nicht hinaus: Der Wille aber ist unbeschränkt, und gleichsam unendlich; denn er kann auch über das Deutlich-Erkannte hinausstreben (d. i. irren), und gegen das bessere Wissen handeln (d. i. sündigen). — Der Wille ist also frei; und seine Freiheit beweist sich eben durch das unmittelbare Bewufstseyn, obschon der menschliche Geist als endliches Wesen nicht vermag, das Zusammenbestehen der Freiheit seines Willens mit

der göttlichen Allmacht und Vorsehung zu bestimmen. Princip. Philos. Part. I. Nro. 34—41.

9) Der Streit zwischen den höhern und niedern Seelenkräften ist nichts anders, als der Streit zwischen den Bewegungen, die der Körper durch seine Lebensgeister, und die Seele durch ihren Willen in der Zirbeldrüse (glandula pinealis) des Gehirns hervorzubringen streben. De Passionibus, Part. I. Nro. 43. Vergl. Joan. Ludov. Vives hispani de anima Libr. III. et Viti Ammerbachii de anima lib. un. Den erstern citirt Descartes namentlich De Passionibus, Part. II. Nro. 127.

10) Dafs Leidenschaften in der Seele entstehen, kann der blofse Wille für sich allein und unmittelbar weder bewirken, noch verhindern; sondern nur mittelbar durch die Vorstellung der Gegenstände, die dazu geeignet sind. De Passionibus, Part. II. Nro. 51.

11) Es giebt nur sechs ursprüngliche Leidenschaften, Verwunderung, Liebe, Hafs, Sehnsucht, Freude und Traurigkeit: aus diesen sind alle übrigen zusammengesetzt. De Passion. Part. II. Nro. 51—69.

12) Die physische Ursache der Verwunderung liegt im Gehirne; die der übrigen Leidenschaften im Herzen, in dem Milz, in der Leber, und in andern Organen des Körpers, die zur Erzeugung des Bluts und der Lebensgeister dienen. Auch das Zittern, Lachen, Weinen u. s. w. haben ihre physischen Ursachen in dem Körper. De Passion. Part. II. Nro. 70—112—136.

13) Die Leidenschaften können jetzt nützlich, jetzt schädlich wirken: man mufs also Erfahrung und Vernunft zu Hilfe nehmen, um sie zu lenken. De Passionibus, Part. II. Nro. 137.

14) Die stärkern Seelen sind diejenigen, deren Wille die Leidenschaften leichter zu besiegen, und die mit ih-

nen verbundenen körperlichen Regungen geschwinder und kräftiger zu hemmen vermag. Doch ist keine Seele so schwach, dafs sie durch Philosophie nicht die absolute Herrschaft über ihre Leidenschaften erhalten möchte. Ibid. Part. I. Nro. 48—50.

§. 15.

Descartes ethische Grundsätze, aus einigen seiner Briefe.

Ueber die Ethik hat Descartes aufser einigen Briefen nichts Schriftliches, und noch weniger ein vollendetes System hinterlassen, da er nicht einmal die Physik vollenden konnte, wie er es gewünscht hatte. Siehe Princip. Philos. Part. IV. Nro. 188.; die Physik aber nach seiner Ueberzeugung die Grundlage der Ethik seyn mufs. Cartes. Epist. Part. I. ep. 3.: Veritates physicae fundamentum (sunt) altissimae et perfectissimae Ethicae. Ueber das höchste Gut des Menschen äufsert er sich in einem Briefe an die Königin Christina von Schweden, Epistol. Part. I. ep. 1.: „dafs dasselbe in einem allzeit festen Willen, tugendhaft zu seyn, und in dem Wonnegefühl eines reinen Gewissens bestehe, das seiner Tugend sich erfreue." — Ferner, dafs der Mafsstab der sittlichen Güte des Charakters von dem Verhältnifs des Willens zum Gewissen herzunehmen sey. (Pro ea ratione quisque bonus est, qua vult bona, quae conscientia dictat.)

Eben so erklärt er sich auch in der Zueignungs-Schrift seiner Principorum Philosophiae an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz: „Wer immer den starken und kräftigen Willen hat, seine Vernunft, so viel an ihm angelegen ist, recht zu brauchen, und alles, was er als das Beste erkannt hat, zu vollbringen, ist weise, so sehr es ein Mensch seiner Natur nach seyn kann; und mittelst der reinen Weisheit besitzt er zugleich alle übrige Tugenden, als nämlich die Gerechtigkeit,

tigkeit, die Tapferkeit und Mäfsigkeit in solchem Ebenmaafse, dafs keine über die andere vorherrsche."

Hinsichtlich der Pflicht der Wahrhaftigkeit schreibt Descartes Epist. 98. part. 1.: Tacere quidem in tempore, ac non omnia, quae sentimus, ultro proferre, prudentis est; aliquid autem a sententia sua alienum, nemine urgente, scribere, vel lectoribus persuadere conari, abjecti et improbi hominis esse puto.

§. 16.

Kritik des Cartesischen Lehrgebäudes.

Das System des Descartes enthält als speculatives Lehrgebäude alle die Mängel und Einseitigkeiten, welche nothwendige Folgen seiner Befangenheit in der Endlichkeit sind, und welche Mängel zum Theil schon Sokrates oder vielmehr Plato dem Anaxagoras mit gutem Grunde vorwarf. (Siehe oben Band I. §. 64.)

Hieher gehören zuerst die dualistische Ansicht von Seyn und Denken, Körper und Geist, als zwei wesentlich verschiedenen, die in unaufhörliche Schwierigkeiten verwickelt.

2) Die unbefriedigende Erklärung der Einwirkungen des physischen und psychischen Lebens aufeinander, welche aus der angenommenen unbedingten Entgegensetzung des Geistigen und Körperlichen fliefst.

3) Das sich selbst zerstörende Beginnen vom Endlichen, als einem für sich bestehenden auszugehen, um von da aus zu dem Unendlichen und All-Einen sich zu erheben.

4) Endlich die oft sehr unrichtige Beobachtung der Phänomene der Körperwelt, und die vielen willkührlich angenommenen Erdichtungen und Voraussetzungen zu derselben Erklärung.

Merkwürdig ist auch die Kritik der Cartesischen Philosophie, die der Neapolitaner Giambattista Vico (geb. 1670, † 1744), in seiner Autobiographia S. 57. der deutschen Ausgabe seiner neuen (Staatsverfassungs- und Rechts-) Wissenschaft, (Leipzig bei Brockhaus 1822) gegeben hat.

„Zu des Descartes Platonischer Metaphysik paſst durchaus nicht seine corpusculare Physik; denn zu dieser würde eine Metaphysik gehören, welche eine einzige Gattung nach Nothwendigkeit wirkender Substanz aufstellte (so wie die des Spinoza's): allein weder aus einer solchen fatalen Metaphysik, noch auch aus einer solchen mechanischen oder corpuscularen Physik, möchte nimmermehr eine Moral hervorgehen, welche zur christlichen Religion stimmte. Und in der That gehört auch des Descartes Tractat von den Leidenschaften eher in die Medicin, als in die Moral, und selbst P. Malebranche wuſste aus des Descartes Principien kein System der christlichen Moral auszuarbeiten, und die moralischen Gedanken des Pascals sind gleichfalls nur einzelne Lichter. Endlich geht auch eben so wenig aus des Descartes Principien eine eigenthümliche Logik hervor, denn Arnauld begründete die seinige auf die des Aristoteles, — so daſs also die Philosophie des Descartes sich keineswegs in sich selbst, als ein vollkommenes System abschlieſst. Nichts zu sagen, daſs auch der Mensch, so wie ihn Descartes beschreibt, von den Zergliederern und Aerzten in der Wirklichkeit nirgends aufgefunden wurde.“

Recht und wohl bemerkt jedoch Fr. v. Stäel in ihrer Germania oder über deutsche und französische Literatur, III. B. 1. Abtheilung, cap. 3. (übersetzt von Buchholz 1819.) „daſs, wenn man auch bei Descartes die Theorie des Idealismus in ihrer Vollkommenheit nicht findet, ihm doch die Ehre bleibt,

der Erste gewesen zu seyn, welcher die Philosophie auf die innere Entwickelung der Seele richtete, mit einem allgemeinen Zweifel über die damals noch herrschende Auctorität des Aristoteles sich kühn erhob, und vom endlichen Subjectobject des eigenen Selbstbewuſstseyns zum Anschauen Gottes als des ersten Unendlichen, der ist und weiſs, sich aufschwang. Wäre daher mit des Descartes als unhaltbar erkannten Physik, nur nicht auch seine bessere Metaphysik verworfen, sondern vielmehr dieselbe Richtung auf das Ideale standhaft verfolgt worden, dann möchten die Franzosen heut zu Tage die gleiche Philosophie mit den Deutschen haben."

§. 17.

Erste Gegner und Bestreiter derselben.

Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, Ant. Arnauld, Henri More, Dan. Huet. P. Gabriel Daniel.

Gegen die Meditationes de philosophia prima, welche Descartes, noch ehe sie gedruckt wurden, mehreren Gelehrten in der Handschrift mittheilte, erhoben sogleich mehrere derselben ihre Stimme; wovon jedoch Descartes weiter keinen andern Gebrauch machte, als daſs er sie mit einigen kurzen, aber nicht immer befriedigenden Antworten, zugleich mit seinen ungeänderten Meditationen abdrucken lieſs. Die merkwürdigsten darunter waren die des Peter Gassendi (objectiones V.), die des Hobbes (object. III.) und die des Arnauld (object. IV.).

Peter Gassendi's (sieh oben Band II. §. 132.) Disquisitiones Anticartesianae (die 1643 das erstemal im Druck erschienen, und welche Thom. Hobbes nach des Sorbier's Zeugniſs in vita Gassendi für dessen bestes Werk hielt) werden für immer ein Muster einer eben so feinen und höflichen, als gründlichen und witzigen Polemik bleiben.

Besonders unwiderleglich zeigt Gassendi darinnen: a) daſs es schlechthin unmöglich seye, die Wahrheit alles sinnlich Gegebenen zu bezweifeln, und folglich alle προλήψεις, i. e. judicia anticipata abzulegen, wie Descartes gefordert hatte; b) daſs das berühmte cogito ergo sum nicht die erste und höchste Wahrheit sey, aus welcher alle übrige Wahrheiten möchten abgeleitet werden; c) daſs nicht erhelle, warum die körperliche und die denkende Substanz im Grunde, bei aller Verschiedenheit ihrer beiderseitigen Begriffe (concepte), nicht dennoch ein und dasselbe Wesen seyn möchten; d) daſs das körperliche Wesen, dem als solchem Leben und Bewegung zukömmt, mehr seyn müsse, als bloſse Ausdehnung; e) daſs, wenn Körper und Seele zwei verschiedene Substanzen seyen, es dann völlig unbegreiflich bleibe, wie sie auf einander einwirken, und nur ein Wesen mit einander constituiren mögen!

Witzig war es übrigens, daſs Gassendi den Descartes, der von sich selbst Meditatione II. gesagt hatte: „Sum ego praecise res cogitans, i. e. mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio; durch die ganze Widerlegung von dieser Stelle an immer o bona Mens! anredet; und nicht böse ward, als Descartes ihm dagegen im Aerger o bona caro! erwiederte; sondern am Ende nur ganz kaltblütig erinnerte: provideret, ne mens inepte contenderet, ac operam luderet, dum rem amentem, i. e. carnem meram affaretur!“

Auch Hobbes (Objectiones Tertiae, Cartesii Meditationibus subjunctae) bemerkt, daſs, wenn man auch den Schluſs: „Ich denke, also bin ich“ als gültig annehmen könne, weil nach einem Verstandesgesetze keine Thätigkeit ohne ein Subject gedacht werden könne, und folglich das Bewuſstseyn „ich bin denkend,“ den Gedanken „ich bin“ mit einschlieſst, daraus noch gar nicht erhellet, was dann das denkende Ich selbst

ist.“ Eben so bündig zeigt Antoine Arnauld (das Haupt der Gesellschaft von Port royal, † 1694), daſs Descartes weder in der II. noch in der VI. Meditation bewiesen habe, daſs das Ich nichts weiter, als schlechthin ein Denkendes seye, welches durchaus mit dem Körper, als dem ausgedehnten, nichts gemein habe; und wirklich lehrt ja auch Descartes selbst Tom. I. epist. 30. S. 63.: Animam corpori unitam concipere, idem esse ac eidem tribuere extensionem et materiam, licet de se sit expers materiae.“

Dieser nämliche Arnauld gab 1664 eine mit Recht sehr geschätzte Logik, unter dem Titel: Logique oû l'art de penser heraus, darinnen auch mehrere metaphysische Gegenstände, als z. B. die Ursprünglichkeit der Ideen, der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, dann der Grund der Apodixis, welchen selbst die Mathematiker öfter verkannt haben, abgehandelt werden. — Auch war es ein besonderer Vorzug dieser Logik, daſs alle Beispiele zur Belegung der richtigen Denkregeln aus den Klassikern, aus der Mathematik und aus der Ethik entlehnt sind; und daſs mehrere Beispiele falscher Trugschlüsse und Paralogismen aus Aristoteles selbst angeführt werden.

An dem Styl bemerkt man übrigens die Affectation, daſs der Verfasser von sich selbst überall in der dritten Person durch man (on) redet; einen Gebrauch, den Pascal (siehe unten §. 29.) zuerst einführte, und zur Mode erhub.

Henri More in England († 1687), dessen Briefe an Descartes mit den Antworten der letztern von Clerselier, den Herausgeber des Cartesischen Briefwechsels, diesem mit einverleibt wurden, war zwar in der Hauptsache mit Descarte's Philosophie einverstanden, von der er rühmte, daſs, wenn sie nur recht verstanden und gefaſst würde, sie vor allen andern Syste-

men der Religion die besten Dienste leisten möchte; doch tadelte er die Erklärung der Materie oder des Körpers, ferner den leeren Raum, die unendliche Theilbarkeit der Materie, die unbegränzte Ausdehnung der Welt, und die Behauptung, daſs die Thiere bloſse lebendige, doch unbeseelte Maschinen seyen: vor allem aber den Mangel eines schon von Archimedes geforderten „Δός μοι πού στῶ, και κινήσω τὴν γὴν“ daran es Descartes sichtbar habe ermangeln lassen.

Auch der Polyhystor Peter Daniel Huëtius (siehe unten §. 36.) gab 1689 eine Censura Philosophiae Cartesianae, und ohne Namen Essais pour servir à l'histoire du Cartesianisme heraus, darinnen er ein strenges, aber wahres Urtheil über den Descartes als Philosophen ausspricht; 1) daſs er nämlich ganz inconsequent von einem allgemeinen Zweifel angeblich ausgehend, in der Folge selbst mehreres nicht bloſs Zweifelhaftes, sondern offenbar Verwerfliches und Erdichtetes annehme; 2) daſs er oft seicht raisonnire, auch Manches als neu und sein eigen angebe, was vor ihm schon Andere behauptet haben; 3) daſs er Alles auf mechanische Natursachen reduoire, was leicht der Religion gefährlich werden möchte u. s. w.; in welchem letztern Vorwurf auch die Engländer Cudworth und Parker mit einstimmten.

Der Jesuite Gabriel Daniel bestritt oder persifflirte vielmehr die Cartesische Philosophie, besonders aber seine hypothesenreiche Physik in einem mit viel Leben und Witz geschriebenen Romane, Voyage du monde de Descartes, suivant la copie de Paris 1695. 12.

§. 18.

Freunde und Anhänger der Cartesischen Philosophie.

Obwohl nun die Gegner in dem, was sie an Descartes Philosophie tadelten, die Wahrheit offenbar auf

ihrer Seite hatten, so erhielt sich doch die Cartesische Philosophie in Holland sowohl als in Frankreich eine Zeit lang in grofsem Ansehen, weil Jedermann fühlte, dafs sie bei all ihren Mängeln der dürren und abstracten; besonders für die Naturlehre so unfruchtbaren Scholastik weit vorzuziehen, und auch sogar als ein sinnreiches Spiel noch immer mehr werth sey, als eine verdrüfsliche und unnütze Arbeit.

Unter Descartes Freunden waren die vorzüglichsten:

a) Louis de la Forge, Arzt zu Saumur in den Niederlanden, der den von Descartes unvollendet gelassenen Theil der Philosophie von der menschlichen Seele vollendete (s. Traité de l'Esprit de l'homme, par Louis la Forge Paris 1666. 4.), und desselben Tract. de homine mit fortlaufenden Anmerkungen herausgab.

b) Claude de Clerselier († 1686), der Herausgeber der opera posthuma, und des Briefwechsels des Descartes.

c) Arnold Geulinx († 1669), der Entwickler des Systems der gelegenheitlichen Ursachen, causarum occasionalium.

d) Jacob Rochault († 1675), Freund und Schwiegersohn des Clerselier, ein besonders eifriger Anhänger der Cartesischen Physik.

e) Peter Sylvan Regis († 1707), erst Descartes unbedingter Anhänger, nachher aber ein prüfender Selbstdenker, der 1690 ein eigenes System der Philosophie (Cours entier de la Philosophie, Paris 1690. IV Tomi 4.) herausgab, darinnen er mehrere Sätze des Cartesius anders bestimmte.

f) In den Niederlanden gab der Arzt Antoine le grand zu Douay Institutiones philosophiae secundum Principia Renati Descartes nova Methodo adornatas heraus, die zu London 1678 und zu Nürnberg 1679 erschienen.

g) Zu Duisburg endlich lehrte Joan. Clauberg († 1665) Cartesische Philosophie.

In Deutschland kam übrigens diese Philosophie nie zu grofsem und allgemeinen Ansehen, weil daselbst der Scholasticism bis auf des Thomasius Zeiten herrschend blieb. — Joh. Chr. Sturm († 1703), der Wiederhersteller der Experimental-Physik in Deutschland, in der Vorrede seiner Dissertation De Cartesianis, et Cartesianismo Altdorf 1677 bezeugt, wie folgt: „Usque adeo exosum est hodie Cartesianorum nomen non viris tantum philosophis et theologis bene multis, sed integris quoque collegiis et Academiis germaniae nostrae, ut Cartesianus, qui audit, gravi videatur multis urgeri vitio.

In Italien wurde die neue Philosophie des Descartes schon 1663 durch die päpstliche Curie auf Betrieb der Jesuiten verboten, wiewohl auch einige Einzelne aus diesem Orden der neuen Philosophie günstig waren. So z. B. philosophirte um die Zeit Athanasius Kircher, aus Fulda gebürtig (1602, † 1680), reich an Grillen und abenteuerlichen Vermuthungen, über den Magnet, nach der Weise Descartes (s. Athanasius Kircher Magnes sive de arte Magnetica Coloniae 1643. 12.). Magneticum naturae regnum, sive de triplici magnete, inanimato, animato, et sensitivo. (Amsterdam 1667. 12.)

§. 19.

Entwicklung des Cartesischen Dualismus zum einseitigen absoluten Realismus durch Spinoza, dann zum idealen Mysticismus durch Malebranche und endlich zum Monadismus durh Leibnitz.

Bald nahm jedoch die raisonnirende halbe Idealistik des Descartes (welche ursprünglich weiter nichts als ein unversöhnter, die Gegensätze starr auseinander haltender und im unmittelbaren und individuellen Selbstbewufstseyn befangener Dualismus war;) — ganz andere und viel interessantere Gestaltungen

an; indem nämlich im Fortgange der Zeit, die drei constituirenden Elemente der Cartesischen Philosophie, a) das Wissen des Seyns; b) das Wissen des Denkens oder des Wissens; und c) das Wissen der Einheit des Seyns und des Wissens, eins nach dem andern einzeln bis zur endlichen Verklärung und zum lebendigen Uebergang in einander sich entwickelten.

Die einseitige Entwickelung des ersten Elements, der unbedingten und unendlichen Einheit des Seyns, als der einzigen Substanz, gab und erzeugte zuvörderst a) die Alleins-Lehre des verirrten Tiefdenkers Spinoza, dem über der Anschauung des Seyns der Kreatur im Absoluten, alles Seyn der Kreatur an sich selbst untergieng und verschwand; — b) dann den Mysticismus des Malebranche, dem alles richtige Erkennen ein Schauen und Ergreifen der Dinge in Gott war, und endlich c) den Monadismus des Leibnitz, der die Lehren seiner beiden Vorgänger gewissermaſsen in Eins zu vereinigen, und die Vernunft-Ansicht mit dem Verstandes-Begriff zu versöhnen suchte.

Von den genannten Männern gehört jedoch der einzige Spinoza ganz, Malebranche hingegen und Leibnitz nur zum Theil dem XVII. Jahrhundert an.

Die Entwickelung des zweiten Elements des empirischen und rationalen Idealismus durch Berkley und Fichte, so wie endlich die Ineinsbildung des Realismus und Idealismus zu einer in sich selbst vollendeten Vernunft-Wissenschaft fällt noch später in die zweite Hälfte des XVIII. und den Anfang des jetzigen XIX. Jahrhunderts.

§. 20.

Baruch (Benedict) v. Spinoza, Charakter dieses Mannes und seiner Schriften.

Baruch, oder Benedict v. Spinoza, von portugiesischen Eltern jüdischer Religion geboren zu Amsterdam 1632, verlieſs die Synagoge 1660, ohne jedoch

förmlich durch die Taufe zu dem Christenthume überzutreten, obwohl er zuweilen dem lutherischen Gottesdienste beiwohnte, und gute Predigten sehr schätzte. Er starb 1677.

Dieser Mann steht unter den neuern Philosophen als der erste Vollender der Philosophie als Alleins-Lehre da; indem er nämlich das Seyn und das Denken, auf deren starr auseinander gehaltenen Gegensatz des Descartes System, welches Spinoza in seiner Jugend studirt hatte, erbauet war, im Sinne der Eleatiker als unbedingte Einheit auffaſste; und folglich das Absolute (zu welchem Descartes nur seine Zuflucht nahm, wenn sein endliches Princip das „cogito ergo sum“ nicht mehr hinreichte), als die erste und einzige Substanz an die Spitze seines Lehrgebäudes stellte, also nach der ältern und neuern Lehre der jüdischen Kabbalisten und der christlichen Theosophen alle Dinge in Gott schauend.

Spinoza war der Speculation so eifrig ergeben, daſs er gewissermaſsen der ganzen Welt absagte, von allen Geschäften und Besuchen sich losmachte, und aus der Stadt auf das Land zog, um daselbst mit gröſserer Muſse zu studiren. An dieser eingezogenen Lebensweise fand er so groſses Vergnügen, daſs manchmal ein Vierteljahr vorübergieng, ohne daſs er auch nur einen Fuſs aus dem Hause setzte.

Dieses verborgene Leben, welches ihm unvermerkt über dem Studium der Philosophie, und über der Verfertigung von Vergröſserungs- und Ferngläsern dahinfloſs, verhinderte jedoch die Ausbreitung seines Ruhmes nicht, sondern er erhielt von allerlei Orten theils Briefe, theils Besuche merkwürdiger Personen, und der Churfürst von der Pfalz — Karl Ludwig — lieſs ihm 1637 durch Johann Ludwig Fabricius einen öffentlichen philosophischen Lehrstuhl an der Universität zu Heidelberg

antragen; er aber schlug denselben als ein Amt aus, welches sich mit seiner Begierde der ungehinderten Wahrheitsforschung nicht zum Besten vertragen würde. Siehe opp. posthuma Epistol. 53. 54.

Endlich fiel er in eine schleichende Krankheit, woran er in Haag den 21. Februar 1677, etwas über 44 Jahre alt, starb, ohne daſs sonst Jemand, als allein sein Freund und Arzt Ludwig von Meier, der nachmalige Herausgeber seiner Opera posthuma, bei seinem Tode zugegen war.

Diejenigen, welche einigen Umgang mit ihm gehabt haben, und selbst die Bauern auf dem Lande, wo er einige Zeit einsam lebte, bezeugen einhellig, daſs er ein sehr leutseliger, ehrlicher, dienstfertiger und in seinen Sitten sehr ordentlicher Mann gewesen sey.

Seine Schriften, die auf uns gekommen sind, bestehen 1) aus den Cogitatis metaphysicis ad principia Philosophiae Cartesianae 1663; 2) aus einem theologisch-politischen Traktate de libertate philosophandi 1670, und endlich 3) aus den von Meier herausgegebenen nachgelassenen Werken, enthaltend die Ethik, die Briefe, eine Abhandlung de Emendatione Intellectus, und eine hebräische Grammatik. — 1677.

Die neueste und vollständigste Ausgabe seiner sämmtlichen Werke, mit der Lebensbeschreibung des Philosophen nach Colerus, ist die von Professor H. E. G. Paulus, unter dem Titel: Benedicti de Spinoza opera, quae supersunt omnia, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit H. E. G. Paulus. Jenae 1802. II. Vol. 8.

Um die Darstellung des Spinozischen Lehrgebäudes haben sich unter den neuern besonders verdient gemacht: Friedrich Heinrich Jacobi über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn, Leipzig

1786. 8. und Breslau 1789, vermehrte Auflage; siehe auch Jacobi's sämmtliche Schriften, IV. Band, 1. Abtheilung; und Joh. Gottfried Herder; Gott; einige Gespräche. Gotha 1787. 8.

§. 21.

Uebersicht des Spinozischen Lehrgebäudes; I. von Gott, dem Unendlichen, oder auch von der natura naturans.

Spinoza betrachtete die ganze Philosophie als Tugendkunst, die Tugend aber als Liebe Gottes hervorgehend aus dessen Erkenntnifs; (amor enim Dei non nisi ex cognitione ejus oritur. Tractat. Theolog. cap. 4. p. 42.) — Daher überschrieb er das ganze System seiner Lehre als Ethik, und nannte den ersten Theil derselben de Deo, sive de Infinito, den zweiten aber, de Mente, seu de finito.

Das ganze Werk ist in der geometrischen oder mathematischen Methode verfafst; d. h. in jedem Theile werden erst einige Definitionen und Axiomata vorausgeschickt, und dann folgen die Propositionen, oder Lehrsätze mit ihren Beweisführungen (Demonstrationen), Folgensätzen (Corollarien) und Erläuterungen (Scholien).

Folgendes ist die Uebersicht seines Lehrgebäudes:

I. Von Gott, oder dem Unendlichen, d. i. von der natura naturans; Ethic. Pars I.

1) Ursache seiner selbst ist das, dessen Wesen sein Seyn in sich fafst, oder dessen Wesen nicht anders als seyend gedacht werden kann. Ethic. Part. I. Definit. 1.: per causam sui intelligo id, cujus Essentia involvit existentiam; sive id cujus natura non potest non concipi nisi existens.

2) Ursache seiner selbst ist daher einzig und allein das Unendliche, die einzige Substanz, oder dasjenige Seyn, das in sich selbst ist, und das sich durch sich selbst

denken läſst, dessen Begriff also keines andern Begriffes bedarf: folglich das nicht von andern Abhängige, das Absolute, die höchste Realität. Ibid. Definit. 5.: Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur, h. e. cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debet; — porro substantia hujusmodi esse nequit nisi una. Propos. 6.: nec fingi potest producta ab alio; — Propos. 8.: ac necessario est infinita. Vergl. oben den Auszug aus Descartes §. 12. Lehrsatz 7.

3) Was der Verstand, als zum Wesen der Substanz selbst gehörig, begreift, heiſst Attribut, was hingegen als bloſse Affection der Substanz, und folglich als in einem andern (nicht in ihr selbst) seyend, und seinen Grund habend begriffen wird, heiſst modus. Definit. 4. 5.: Per Attributum intelligo, id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejus essentiam constituens: — per modum intelligo affectiones substantiae, sive id, quod in alio est, et per quod etiam concipitur.

4) Das absolute Wesen, die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, ist Gott, das ewige, wahrhafte und nothwendig existirende Wesen. Definit. 6.: Per Deum intelligo Ens absolute infinitum, h. e. substantiam constantem ex infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. — Definit. 11.: Deus porro, sive substantia constans infinitis attributis necessario (vere et aeterne) existit.

5) Als Substanz ist Gott die unendliche und reine Affirmation, da er ferner seinem Wesen nach einfach und untheilbar ist; so sind dann also das ausgedehnte und das denkende Wesen nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern nur Attribute oder Modificationen der Attribute der göttlichen Substanz. Propos. 8. Schol. 1.: Infinitum (adeoque etiam substantia infinita) absoluta affirma-

tio est. — Porro ex eadem ratione infinitatis sequitur etiam, infinitum nonnisi unum et quidem indivisibile esse posse. — Propos. 13. Schol. — Propos. 14. Corol. 1.: Sequitur secundo rem extensam, et rem cogitantem vel Dei attributa esse, vel affectiones attributorum Dei.

6) Alles ist in Gott, und ohne Gott kann nichts seyn, noch gedacht werden. Propos. 15.: Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse vel concipi potest. — Propos. 16.: Ex necessitate autem divinae naturae infinita infinitis modis (h. e. omnia, quae sub intellectum divinum cadere possunt), sequi debent.

7) Alles, was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgt, ist eben darum ewig und unendlich, als im Unendlichen enthalten. Propos. 21.: Omnia, quae ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, eoquod per idem attributum aeterna et infinita sint. — Demnach kann es nur von der schlechten Endlichkeit, in ihrer Trennung von Gott erfaſst, verstanden werden, wenn propos. 28. behauptet wird: „Quodcunque singulare, sive quae vis res quae finita est, et determinatam habet existentiam non potest existere, nec ad operandam determinari, nisi ad existendum et operandum determinatur ab alia causa, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam, et sic in infinitum."

8) Gott handelt und wirkt ohne allen Zwang oder Willkühr, pur allein nach den ewigen Gesetzen seiner eigenen göttlichen Wesenheit. Er ist also die immerwährende (immanente), nicht vorübergehende Ursache aller Dinge; weil alle Dinge nicht nur in ihrer Existenz, sondern auch ihrer Wesenheit nach durch seine eigne göttliche Existenz und Wesenheit bestimmt sind. Propos. 17.: Deus ex solis naturae suae legibus, et a nemine coactus agit. — Propos. 18.: Deus ergo est om-

nium rerum causa immanens, non vero transiens. — Propos. 25.: Deus est causa efficiens non tantum rerum existentiae, sed etiam essentiae.

9) Darum giebt es nirgends in der Welt eine Zufälligkeit, sondern alles ist durch die innere Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Art zu existiren und zu wirken. — Propos. 29.: In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.

10) Die naturirende Natur ist die, welche in sich selbst ist, und durch sich selbst begriffen wird (vergleiche oben Lehrs. 2.); die naturirte (erzeugte) hingegen ist diejenige, welche alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur fliefsende umfafst. Schol. Propos. 29.: Per naturam naturantem nobis intelligendum est, id quod in se est, et per se concipitur; nempe Deus, quatenus ut causa libera consideratur; per naturam naturatam autem intelligo, id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur; h. e. omnes attributorum Dei modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt, et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt.

11) Gott wirkt nicht nach Willkühr, sondern nach der innern Nothwendigkeit seines Wesens, auch ist sein Wille von seiner Erkenntnifs nicht verschieden, noch schafft er die Dinge nach einem Ideale des Guten, oder handelt nach einem moralischen Zwecke (denn dann würde etwas aufser seinem Wesen Vorhandenes gesetzt; da doch Gott die einzige Ursache sowohl von dem Wesen, als dem Daseyn aller Dinge ist). — Auch seine Macht ist Eins mit seinem Wesen selbst; denn aus der Nothwendigkeit seines Wesens folgt, dafs er die Ursache seiner selbst und aller Dinge ist. Seine Macht also, vermöge welcher er selbst Alles ist und wirkt, ist eben sein

Wesen selbst. Propos. 32. Corol. 1.: Deus non operatur ex libertate voluntatis. Propos. 33.: Et res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuere, quam quo productae sunt. Dieses nämliche lehrte auch Abaelard. (Siehe oben im II. Bande den Anhang Nro. III. zu §. 16.) Ferner Propos. 17. Schol.: Porro intellectus Dei, qui est vera causa rerum, cum ipsius voluntate et potentia essentialiter unum et idem est. — Propos. 33. Schol. 2.: Nec agit Deus sub ratione boni, sic enim aliquid esse extra Deum boni deberet, quod a Deo non dependet, et ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendat, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimet. — Proposit. 34.: Dei quoque potentia est ipsa ejus Essentia; ex sola enim necessitate Dei Essentiae sequitur, Deum esse causam sui et omnium rerum. Ergo Dei potentia, qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ejus Essentia. Vergl. auch das Schluſs-Scholion der 36sten Proposition, oder den Anhang am Ende des ersten Theils der Ethik.

§. 22.

Fortsetzung des Spinozischen Lehrgebäudes.

II. Von der geistigen Natur, den Ideen und der Seele des Menschen. Ethic. Pars II.

1) Das Denken ist ein Attribut Gottes; — die einzelnen Gedanken des göttlichen Verstandes sind folglich so viele Modificationen, welche das göttliche Wesen auf eine bestimmte und endliche Weise ausdrücken. Nun kann aber Gott Unendliches auf unendliche Weise denken; also kann er sich auch die Idee seines eigenen Wesens, und alles dessen, was aus demselben flieſst, bilden. — Ethic. Part. II. Propos. 1—3.: Cogitatio attributum Dei est. — Etenim singulares cogitationes, sive haec et alia cogitatio modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt. Competit ergo Deo, utpote necessario virtute cogitandi infinito, infinita infinitis

finitis modis cogitare: h. e. datur in Deo necessario idea tam ejus Essentiae, quam omnium quae ex ejus Essentia necessario sequuntur. Omne enim, quod in Dei potestate est, necessarium est.

2) Die Idee Gottes kann vermöge der Einzigkeit des göttlichen Wesens nur eine einzige seyn. Propos. 4.: Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest, non enim comprehendit intellectus divinus quidquam nisi ipsum Deum et ejus attributa. Est autem Deus nonnisi unicus.

3) Das formale Seyn der Idee ist eine Denkweise, welche Gottes Wesen, in so ferne er denkend ist, auf bestimmte Weise ausdrückt. Denn die Modificationen eines jeden Attributs haben Gott nur in so ferne zur Ursache, als er unter dem Attribute, dessen Modificationen sie sind, nicht unter einem andern gedacht wird, weil ein jedes Attribut für sich begriffen wird. Prop. 5. 6.: Esse formale Idearum, Deum quatenus tantum ut res cogitans concipitur, pro causa agnoscit, et non quatenus alio attributo explicatur h. e. Tam Dei attributorum, quam rerum singularum ideae non ipsa ideata sive res perceptas pro causa efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum quatenus est res cogitans. Porro cujusque attributi modi, Deum quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, et non quatenus sub alio consideratur pro causa habent.

4) Die Dinge selbst folgen mit derselben Nothwendigkeit aus dem göttlichen Seyn, wie die Ideen derselben aus dem göttlichen Denken. — Die Dinge und die Ideen derselben haben also gleiche Nothwendigkeit, Ordnung und Verknüpfung. Coroll. Propos. 6.: Eadem necessitate sequuntur res ideatae ex Esse divino ac ipsas (rerum) ideas ex attributo cogitationis divinae consequi ostendimus. Propos. 7.: Porro ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.

5) Alles also, was ist, ist mithin Modification der einen unendlichen Substanz, die bald unter dem Attribute der Ausdehnung, bald unter dem des Denkens begriffen wird; folglich ist auch der modus der Ausdehnung und der Begriff dieses modus (die res ideata, und die idea) Eins, und nur im Ausdrucke verschieden. Schol. Propos. 7.: Omne ergo quidquid est, et ab infinito intellectu concipitur, ad unicam tantum substantiam pertinet, imo una et eadem est substantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur. Etenim e. gr. modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa. Id quod quidam hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum idemque esse. E. gr. Circulus in natura existens, et idea circuli existentis, quae etiam in Deo est, una eademque est res, quae tamen per diversa attributa explicatur. Et ideo sive naturam sub attributo extensionis, sive sub attributo cogitationis concipimus, unum eundemque ordinem, sive unam eandemque causarum connexionem, h. e. easdem res invicem sequi concipimus.

6) Die Ideen der Dinge existiren in der unendlichen Idee Gottes. — Gott ist mithin die Ursache jeder Idee eines endlichen wirklich existirenden Dinges, nicht in so ferne er ein absolut denkendes Wesen ist, sondern in so ferne sein unendlicher Verstand durch eine gewisse andere Idee eines endlichen Dinges modificirt ist, und diese wieder durch eine andere u. s. w. ins Unabsehbare. Propos. 8.: Ideae rerum singularium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, sicuti ipsae res ideatae in divinae Essentiae infinitis modis continentur. — Propos. 9.: Porro idea rei singularis actu existentis Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis existentis idea affectus consideratur;

cujus etiam Deus est causa, quatenus ab alia tertia affectus est idea, et ita in infinitum.

7) Auch die menschliche Natur wird also durch gewisse Modificationen göttlicher Attribute constituirt. Propos. 10. Coroll.: Hinc sequitur etiam Essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus. Est enim et ipsa aliquid, quod in Deo est, et quod sine Deo nec esse, nec concipi potest. Sequitur ergo, ut sit affectio vel modus, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimat.

8) Die menschliche Vernunft ist folglich in Wahrheit ein Theil der unendlichen Vernunft: — und wenn wir sagen, daſs die menschliche Vernunft dieses oder jenes begreife, so sagen wir mit andern Worten nur dieses: „daſs Gott, nicht in wie ferne er unendlich, sondern in wie ferne er gerade die Wesenheit der endlichen oder menschlichen Vernunft ist, diese oder jene Idee habe. Propos. 11. Coroll.: Sequitur ergo, mentem humanam partem esse divini intellectus: ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habeat ideam.

9) Der Gegenstand der Idee, dadurch die menschliche Vernunft verwirklichet wird, ist der Körper; nämlich ein besonderer Modus der Ausdehnung, welcher actu existirt, und nichts anders. Propos. 13.: Objectum ideae humanam mentem constituentis est ipsum corpus: sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud.

10) Die Idee des menschlichen Körpers, dadurch die menschliche Vernunft verwirklicht wird, ist keine einfache, sondern aus sehr vielen andern Ideen zusammengesetzt; und daraus folgt, daſs die menschliche Seele durch die Ideen von den Affectionen ihres eigenen Kör-

pers nicht nur zur Erkenntnifs dieses, sondern auch der andern äufsern Körper, welche auf ihn einwirken, gebracht wird. Propos. 15.: Idea, quae Esse formale humanae mentis constituit (nimirum idea corporis sui organici), non est idea simplex, sed ex plurimis ideis composita. Propos. 16. et Coroll.: Cumque idea cujuscunque modi, quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, et hujus et illorum conceptum involvat, sequitur mentem humanam plurimorum corporum naturam unacum sui corporis natura percipere. — Propos. 19.: Et quodsi corpus humanum affectum est eo modo, qui naturam corporis alicujus externi involvit, mens humana idem corpus externum, ut actu existens, et ut sibi praesens contemplabitur.

11) Die Vernunft ist eben so mit dem Körper als ihrer Verwirklichung (Objectivisirung) Eins; wie die Idee der Vernunft Eins ist mit der Vernunft. Geist und Körper sind daher nur ein und dasselbe Individuum, welches jedoch jetzt dem Attribute des Denkens, jetzt unter dem Attribute der Ausdehnung begriffen wird. Propos. 21.: Idea mentis eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori. Schol. Propos. cit.: Unde perspicuum est, mentem et corpus unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis, jam sub extensionis modo concipitur.

12) Alle Ideen sind, auf Gott bezogen, wahr; weil alle Ideen in Gott ihrem Gegenstande vollkommen entsprechen, und folglich adaequat sind: dagegen ist die Erkenntnifs des Einzelnen immer unvollkommen; weil das Einzelne immer nur durch das Einzelne bestimmt, und also zufällig ist. Propos. 32.: Omnes Ideae quatenus ad Deum referuntur, verae sunt: omnes enim ideae, quae in Deo sunt, cum suis ideatis omnino et adaequate conveniunt. — Propos. 34.: Atque proinde etiam omnis idea, quae in nobis est, absoluta sive adaequata et

perfecta; vera est. Propos. 29. Coroll. et Schol.: Quoties vero mens externe tantum, nempe ex rerum fortuito concursu determinatur ad hoc vel illud contemplandum (extra nexum internum, quem illud objectum ad universam naturam habet); toties nec sui ipsius, nec sui corporis, nec corporum externorum adaequatam, sed confusam tantum ideam habet.

13) Jeder Irrthum, d. i. jede falsche Vorstellung entspringt aus inadaequaten Ideen der Einbildungskraft; dagegen die Vernunft (mens), welche adaequate Begriffe und Ideen von den Eigenschaften der Dinge enthält, immer wahrhaft ist. Propos. 35.: Falsitas consistit in (verae) cogitationis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae et confusae involvunt. — Propos. 34.: Dum contra omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata et perfecta, vera est.

14) Wer eine wahre Idee hat, der weiſs zugleich, daſs er eine wahre Idee habe, und kann an ihrer Wahrheit nicht zweifeln. — Nun aber ist es der Vernunft wesentlich, nur immer wahre Ideen zu haben, d. h. die Dinge immer nur nach der Nothwendigkeit, niemals nach ihrer Zufälligkeit zu betrachten. Propos. 43. Schol.: Qui veram habet ideam, simul scit, se habere veram ideam, nec de rei veritate potest dubitare. — Est enim veritas norma sui, et falsi. — Propos. 44.: Porro de natura rationis est, res non ut contingentes sed ut necessarias, adeoque sub aeternitatis ratione contemplari, h. e. non habere nisi veras ideas.

15) Jede Idee eines wirklich existirenden Körpers oder einzelnen Gegenstandes faſst das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich; denn die Idee des Endlichen, das wirklich existirt, begreift die Idee (das Wesen) und die Wirklichkeit (die Existenz) in sich. Das Endliche aber ist in Gott, in so fern dasselbe unter dem Attribute gedacht wird, dessen Modification dieses Endliche ist.

Propos. 45.: Unaquaeque cujuscunque corporis, vel rei singularis actu existentis idea Dei naturam et infinitam Essentiam necessario involvit; nequit enim ulla vel minima harum rerum absque vel sine Deo concipi, quia unaquaeque Deum pro causa habet, quatenus sub eo attributo consideratur, cujus ipsae res modi sunt.

16) Die Erkenntnifs des unendlichen und ewigen Wesens der Gottheit, das jede adaequate Idee in sich fafst, ist adaequat und vollkommen. Propos. 46.: Cognitio aeternae et infinitae Essentiae Dei, quam unaquaque idea involvit, est adaequata et perfecta.

17) Die menschliche Vernunft, als das Vermögen adaequater Ideen, fafst also ganz ungezweifelt eine adaequate Erkenntnifs des göttlichen Wesens in sich, d. h. Gottes unendliche Wesenheit und Ewigkeit kann keinem Menschen unbekannt seyn. Propos. 47.: Mens humana (adaequatas Ideas habens) adaequatam quoque indubitate habet cognitionem aeternae et infinitae Essentiae Dei. Schol. §. cit.: Hinc videmus, Dei infinitam Essentiam ejusque aeternitatem non posse non omnibus esse notam. Cfr. Part. V. propos. 30.: Mens enim nostra, quatenus se ipsam (et res omnes) sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet; scitque, se (et res omnes) in Deo esse, et per Deum concipi; d. h. die intellectuelle Anschauung Gottes, als des Absoluten, ist gerade die begreifende Erkenntnifs, welche das An Sich der Seele constituirt. Schellings Philosophie und Religion, S. 11.

18) Je tiefer und vollkommener Jemand die Wesenheit jedes einzelnen Dinges erkennt, desto vollkommner erkennt er Gott. Propos. 24. Part. V.: Quo magis res singulares intelligimus eo magis Deum intelligimus. Das heifst mit andern Worten: „der Weg zur richtigen Theologie ist eine wissenschaftliche Physik; und die Stütze der Speculation eine richtige Naturbeobachtung.

19) Wer die Dinge nicht in ihrer Beziehung auf eine gewisse Zeit oder auf einen gewissen Ort, sondern als gesetzt in Gott und folgend aus der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens erkennt, der kann nicht umhin, Gott in sich, und sich selbst in Gott zu erkennen. Schol. Propos. 29. et Propos. 30. Part. V.: Res omnes, quas sub aeternitatis specie concipimus, i. e. quatenus ipsae in Deo continentur, et ex necessitate divinae naturae consequuntur, necessario aeternam et infinitam Dei Essentiam involvunt; hinc quicunque res ita concipit, non potest non scire, se ipsum et res omnes in Deo esse, et per Deum concipi.

§. 23.

Fortsetzung des Spinozischen Lehrgebäudes.

III. Von dem Willen und den Leidenschaften des Menschen. Ethic. Pars II. III. IV.

1) Der Wille des Menschen ist nicht absolut frei; denn er wird immer von einer Ursache bestimmt; auch sind absolute Vermögen in einem Wesen, das selbst als eine Modification des unendlichen Wesens existirt, undenkbar. Freiheit und Willkühr sind daher Täuschung: denn was in der Vernunft Entschluſs ist, das zeigt sich in der Natur als Trieb und Bestimmung. Part. II. Propos. 48.: In mente nulla est absoluta sive libera voluntas; sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae rursus ab alia determinata est, et haec iterum ab alia et sic in infinitum. — Schol. Propos. cit.: Etenim cum mens certus et determinatus modus cogitandi sit, non potest esse actionum suarum causa absolute libera. Eodem autem modo demonstratur, etiam in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, volendi etc.

2) Wollen und Denken sind Eins; denn auch der Wille ist eine Idee, wodurch jedes einzelne Wesen bestimmt wird. Propos. 49. cum Coroll. et Scholio

finali Part. II.: Voluntas et intellectus unum idemque sunt: Etenim voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt et singularis volitio et idea unum sunt et idem; ergo voluntas et intellectus unum sunt et idem.

3) Das Handeln der Vernunft entspringt aus adaequaten Ideen; aus inadaequaten hingegen die Passivität. Propos. 1—3. Part. III. cum definit. 2.: Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur: nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit; et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur.

4) Jedes Ding kann nur durch eine ihm äufsere Ursache zerstört werden: denn die Bestimmung jedes Dinges ist Affirmation (Behauptung) seines Wesens; folglich hat es in sich selbst nichts, sein eigenes Wesen, zerstörendes oder negirendes, sondern vielmehr hat es den Trieb in sich, sich selbst zu erhalten, oder in sich zu zu beharren, dieses ist seine Thätigkeit. Propos. 4.: Nulla res nisi a causa externa potest destrui: dum enim ad ipsam solam et non etiam ad res externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere. — Propos. 5.: Neque enim res contrariae, quarum una alteram possit destruere, in eodem subjecto esse possunt. Propos. 6.: Potius unaquaeque res quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur. — Propos. 7.: Et hic ipse conatus est ipsissima rei Essentia actualis.

5) Das Streben überhaupt ist, auf die Vernunft bezogen, Wille; auf die Vernunft und den Körper zugleich, Trieb, der, mit Bewufstseyn verbunden, Begehren heifst. Es fliefst aber jedes Streben immer aus der Natur des strebenden Wesens selbst; denn wir wollen und begehren nichts, weil wir es für gut halten, sondern umgekehrt wir halten es für gut, weil wir es begehren. Schol. Propos. 9.: Conatus, cum ad men-

tem solam refertur, voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul, appellatur appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam hominis Essentia. — Constat itaque ex omnibus nihil nos conari, velle, appetere, vel cupere, quia id bonum esse judicamus, sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus.

6) Das erste, was in dem Wesen der endlichen Vernunft liegt, ist die Idee des wirklich existirenden Körpers, an dem sie dargestellt ist, darum ist auch das erste und vornehmste Streben derselben, die eigene und individuelle Existenz zu erhalten. Propos. 10.: Primum quod mentis Essentiam constituit, est idea corporis sui organici actu existentis, primus itaque et praecipuus nostrae mentis conatus est, corporis nostri existentiam affirmare. (Adeoque conari illud conservare.) Vergl. oben §. 22. Lehrs. 9. 10. 11.

7) Den Veränderungen unsers Körpers sind die Zustände und Veränderungen unsers Gemüthes analog: denn was die Thätigkeit unsers Körpers hemmt oder befördert, das hemmt und befördert auch die Thätigkeit des Geistes. Propos. 2. Part. III.: Equidem nec corpus mentem ad cogitandum nec mens corpus ad motum et quietem determinare potest: eoquod res cogitans nonnisi per modum cogitandi, res vero extensa nonnisi per modum extensionis determinari possit. Propos. 11. cit. Part.: Sed tamen quia mens et corpus se invicem ut idea et ideatum habent, hinc quidquid corporis nostri potentiam agendi auget vel minuit, juvat vel coërcet; ejusdem rei idea similiter mentis nostrae cogitandi potentiam auget vel minuit, juvat vel coërcet.

8) Da Denken und Wollen Eins sind (s. Lehrs. 2. dieses §.), so ist auch die Erkenntniſs des Guten und Bösen nichts anders, als der Affect der Freude und Traurigkeit, wenn wir uns des einen oder des andern bewuſst sind: denn die Idee ist mit dem Affecte Eins, wie der

Geist mit dem Körper. Darum strebt jeder Gute nach dem Guten und flieht das Böse nach einem seiner Natur eingepflanzten Triebe. Pars II. Propos. cum Coroll. et Schol.: Hinc etiam cognitio boni et mali nihil aliud est nisi laetitiae et tristitiae affectus, quatenus ejus unde laetamur vel tristamur, sumus conscii; quatenus enim rem aliquam nos laetitia vel tristitia afficere percipimus, eandem bonam vel malam vocamus; atque adeo boni vel mali cognitio nihil aliud est, quam laetitiae vel tristitiae idea, quae non potest non ipsum laetitiae vel tristitiae affectum producere; siquidem haec idea eodem modo unita est affectui, ac mens unita est corpori.

9) Das Handeln nach dem Gesetze der eignen Natur ist Tugend, jemehr also der Mensch dem Triebe seiner vernünftigen Natur gemäfs handelt, d. h. je mehr er sich als Vernunftwesen zu behaupten strebt, desto tugendhafter ist er; denn die Tugend des Menschen wird einzig durch das Wesen des Menschen, d. i. durch den Trieb, in seinem wahren Seyn zu beharren, bestimmt. Propos. 19. Part. IV.: Quod quisque ex legibus naturae suae (rationalis) necessario appetit et adversatur, id bonum vel malum hujus naturae est. — Propos. 20. ibid.: Porro quo magis quisque quod sibi (vere) utile est, id quod ad Esse suum pertinet, conservare conatur; eo magis virtute praeditus est. Est enim virtus, ipsa humana potentia, quae sola hominis Essentia definitur; h. e. quae solo conatu, quo homo in Esse suo perseverare conatur, definitur.

Anmerk. Hier ist, damit man den Spinoza nicht unrecht verstehe, wohl zu merken: „dafs von der vernünftigen Natur, und von dem wahren Seyn des Menschen in Gott, nicht aber von seiner thierischen Natur, von seinem zeitlichen Vortheile und von seinem scheinbaren, von Gott getrennten Fürsichbestehen die Rede sey." — Denn sonst würde gerade die erhabenste Sittenlehre als die niedrigste und verwerflichste Theorie der Selbstheit und des Eigennutzes erscheinen.

§. 24.

Fortsetzung von des Spinoza's Lehrgebäude.

IV. Von dem höchsten Gute des Menschen. Ethic. Pars IV. V.

1) Das höchste Gut des Menschen ist die (lebendige) Erkenntnifs Gottes: je mehr wir Gott erkennen, desto vollkommner werden wir seinem Willen nachkommen, und desto seliger werden wir eben hierdurch werden. Schol. fin. Part. II. et Propos. 28. Part. IV.: Summa nostra felicitas sive beatitudo in sola (viva et vivificante) Dei cognitione consistit; quo magis magisque nimirum Deum intelligimus, eo promtiores erimus, ut ex solo Dei nutu vivamus, in quo ipso summa simul et felicitas et libertas consistit.

2) Da alle Menschen zu dieser Erkenntnifs gelangen mögen, so können auch alle des höchsten Gutes, d. h. der höchsten Seligkeit theilhaftig werden; und keiner wird den andern daran hindern wollen oder mögen. Propos. 36.: Summum bonum omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt. Propos. 35.: Impossibile quoque est, ut homines, quatenus ex rationis ductu vivunt, sibi contrarientur, et non potius amice conveniant. — Propos. 37.: Unusquisque enim, qui sectatur virtutem quod sibi appetit, reliquis etiam hominibus cupiet, et eo etiam magis, quo majorem Dei habuerit cognitionem.

3) Alles, was wir thun und wünschen nach der Idee des göttlichen Wesens, d. h. aus einem Beweggrunde der Erkenntnifs und Liebe Gottes, das ist religiös. Schol. 1. Propos. 37.: Quidquid cupimus, et agimus, cujusque causa sumus, quatenus Dei ideam habemus, sive quatenus Deum cognoscimus, ad religionem refero. Propos. 25 et 27. Part. IV. cit.: Quicunque res omnes in Deo cognoscit, h. e. res omnes ad Deum refert, is ad summam perfectionem transiit, et plenissimam felicitatem.

4) Die intellectuale, aus der lebendigen Erkenntnifs Gottes hervorgehende Liebe ist ewig und unzerstörbar: denn sie ist im Grunde die eigene Liebe Gottes, in so ferne er durch das Wesen der menschlichen Vernunft begriffen wird, d. h. die intellectuale Liebe des Menschen zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst umfafst. Propos. 33. 36. Part. IV.: Amor Dei intellectualis, qui tertio cognitionis genere (scil. illo, quo ratio semetipsam immeditate intelligit) oritur, est aeternus; imo est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per Essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, h. e. mentis erga Deum amor est pars infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.

5) Die Seligkeit, die der Mensch in dieser Liebe findet, ist nicht Belohnung der Tugend, sondern gerade die seligmachende Tugend selbst. Propos. 42. Part. V.: Beatitudo hujus amoris non est virtutis praemium, sed virtus ipsa: nec oritur ex coërcitione affectuum, sed potius potestas coërcendi affectus ex ipsa beatitudine jam adepta oritur.

§. 25.

Fortsetz. von des Spinoza's Lehrgebäude.

V. Vom Organismus des Gesammtlebens der Menschheit und dem Staate. Pars IV.

1) Der Weise denkt mehr darauf, wie er vernünftig lebt, als dafs er sich ängstigen sollte wegen des Todes. Propos. 67. Part. IV.: Sapientia non est mortis, sed vitae meditatio.

2) Da nun die Menschen, insoferne sie dem Triebe der Vernunft gehorchen, nothwendig übereinkommen, und sich unter einander nützen, so wird der Weise seinen Ruhm darein setzen, dafs er, so viel an ihm gelegen ist, mache, dafs alle Menschen der Vernunft gehorchen. Propos. 35. Coroll. I. Part. IV.: Cum itaque

homines, quatenus ex ductu rationis vivunt, eatenus natura semper necessario conveniant, et nihil singulare in rerum natura sit, quod homini sit utilius quam homo, qui ex ductu rationis vivit: nulla re magis poterit sapiens ostendere, quantum arte et ingenio valeat, quam in hominibus ita educandis, ut tandem ex proprio rationis imperio vivant. Conf. Appendix Part. 4. cap. 9.

2) Da nun aufser dem Staate, d. h. aufser einem gesetzlichen Organism des Gemeinlebens weder Ruhe noch Sicherheit, weder Eigenthum noch Gerechtigkeit, und mithin auch kein Vernunftleben möglich ist, sondern die Wildheit der Leidenschaften einen unbeschränkten Spielraum behalten würde, so wird der Weise das Leben im Staate, als das allein wahrhaft frei ist, allen übrigen vorziehen. Schol. 2. propos. 37. 73. Part. IV.: Cum igitur extra civitatem neque quies neque securitas firma haberi, neque affectionum noxii impetus sufficienter coërceri, neque cujusquam aliquid proprium esse communi consensu, nec justitia communis administrari possit, quemadmodum vita rationalis exigit, hinc sapiens, qui ratione ducitur, vitam in civitate, ubi ex communi decreto vivitur, utpote liberiorem et rationi magis consentaneam, vitae in solitudine ubi quisquis sibi soli obtemperat, praeferet.

4) Das höchste also, was die Vernunft erfinden konnte, die Vielheit in Einheit zu vereinigen, und zu machen, dafs jeder, um sich selbst zu nützen, auch andern nützen müsse, ist der Staat, ein selbstständiger Organismus der Gemeinverfassung, der durch Gesetze und Macht sich zu behaupten im Stande ist. Schol. Propos. 35. cit. et cap. 12. Append. Part. IV.

5) Um dauerhaft bestehen zu können, mufs das gemeine Wesen eine solche Einrichtung haben, dafs die Vorsteher desselben, sie mögen der Vernunft oder den Affecten gehorchen, nicht verleitet werden mögen, treulos oder gegen ihre Pflicht zu handeln. Der Sicherheit

des Staates liegt übrigens wenig daran, aus welchen Beweggründen Obrigkeit und Unterthanen ihre Pflichten nach den Gesetzen des Staates erfüllen, wenn diese nur erfüllt werden. Denn die Freiheit oder der Adel der Seele ist eine Trefflichkeit der einzelnen Menschen, die Vortrefflichkeit aber eines Staates ist nur allein seine Festigkeit und Sicherheit. Tractat. politic. cap. 1. §. 56.: Imperium, cujus salus ab alicujus hominis fide et probitate dependent, cujusque negotia non possunt recte curari, nisi ii, qui eadem tractant fide velint agere; minime stabile erit; sed ut permanere possit, res imperii publicae ita ordinandae sunt, ut qui easdem administrant, sive ratione ducantur, sive affectibus induci nequeant, ut malae fidei sint, seu prave agant. Nec ad imperii securitatem refert, quo animo homines inducantur, ad res publicas recte administrandas, modo recte administrentur. Animi enim libertas seu fortitudo privata virtus est, at imperii publici virtus est securitas.

6) Der Vorzug des Weisen vor den übrigen, die der Wissenschaft entbehren, besteht darin, dafs während diese entweder ihrem eigenen Gelüsten oder einer äussern Macht gehorchen, und nimmermehr in sich selbst zur Ruhe kommen, auch nur leben, in so ferne sie leiden und getrieben werden; dieser hingegen Gott, sich selbst und die Natur erkennend, keinem Gesetze als seinem eignen gehorchet, und allein einer unzerstörbaren Ruhe geniefst, auch noch überdiefs der Ewigkeit gewifs ist. Schol. fin. totius Ethic.: Apparet ergo, quantum sapiens praepolleat ignaro: hic enim sola libidine agitur et a causis externis multis modis agitatur, nec unquam vera animi acquiescentia potitur, et simulac pati desinit, vivere etiam desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur, sed sui, ac Dei et rerum aeternae necessitatis conscius solus vera animi acquiescentia potitur; scitque se esse nunquam desiturum.

§. 26.

Kritik des Spinozischen Systems, und dessen Vergleichung mit den Theorien Fichte's und Schellings.

Die Alleinslehre des Spinoza, welche die Einheit alles Seyns und Denkens, Wesens und Wissens in der ersten absoluten Substanz ausspricht, ist nach Art der Eleatiker vollendet. (Siehe oben I. Band. §. 72.) Die Darstellungsweise aber offenbart eine jüdisch-orientalische Bildung. Der Grundgedanke des Systems ist: „daſs Alles, was ist, auf eine ewige und unbedingte Weise nur Ein unendliches Seyn, und Ein Wesen seye, darinnen alles endliche Seyn und Leben nur als Modification, nimmermehr aber in Wahrheit an und für sich bestehe!" Es wird nur dadurch einseitig und verwerflich, daſs es über dem Seyn der Dinge im Absoluten, das eben sowohl gegründete Seyn der endlichen Dinge an sich selbst, und in Beziehung auf einander in der Endlichkeit, zu sehr vernachlässigt und als bloſsen Schein ohne alle Realität hält, wodurch es in der That nicht nur dem verständigen Sinne für das Wirkliche anstöſsig, sondern auch der sittlichen Freiheit gefährlich wird, indem es keine sittliche Verklärung, d. h. kein willenvolles verdienstliches Streben des Endlichen zum Unendlichen zugiebt, sondern die Tugend für bloſse Auszeichnung einer herrlichen Natur erklärt.

Daſs übrigens Spinoza's System nach seines Urhebers eigener Ansicht kein System der Gottesläugnung, sondern vielmehr des Miſskennens der Wahrheit des Endlichen ist; liegt aus dem bisher Gesagten wohl offenbar am Tag; aber auch so stehen die Resultate desselben noch immer mit dem Interesse der Vernunft, welches nicht bloſs theoretisch, sondern auch praktisch ist, in offenbarem Widerspruche.

Vergleicht man Spinoza mit Fichte und Schelling, seinen Geistesverwandten aus unserer Zeit, so er-

scheint Spinoza's Lehrgebäude als philosophisches Epos im Anschauen des Absoluten, als des ewigen, unendlichen und einzigen Seyns und Lebens ruhend, folglich als objectiv, realistisch und plastisch. — Dagegen zeigt sich dann Fichte's Ich-Lehre, beschreibend das Ringen und Streben des sich selbst in seiner Wurzel zu erfassen sich bemühenden Ichs, als rein subjectiv, folglich idealisch, lyrisch und musikalisch: — Schelling's Identitäts-System endlich, als die höhere Einheit des Spinozischen Realismus und Fichte'schen Idealismus, schaut das endliche Leben als beschlossen in dem Unendlichen, und das Unendliche als sich selbst offenbarend zugleich und verhüllend, dargestellt am Endlichen; ohne dafs deswegen (weil Eins in das Andere übergeht,) das Endliche oder das Unendliche aufhört, jedes an sich ein reales zu seyn. Schelling's System ist also weder Eins-Lehre, noch Ich-Lehre, sondern Alleins-Lehre, und mithin wahrhaft dramatisch, d. h. lebendig fortschreitend.

§. 27.

Freunde und Gegner Spinoza's bis auf die Zeiten Wolfs.

Spinoza's System war seiner Eigenthümlichkeit wegen durchaus unfähig, je allgemeinen Einflufs auf das Zeitalter zu gewinnen, wiewohl das Genie des Urhebers, so wie sein reines Interesse für Wahrheit von vielen seiner gelehrten Zeitgenossen theils öffentlich, theils insgeheim anerkannt und hochgeschätzt wurde. — Seine erklärten Freunde und Anhänger waren:

1) Ludwig Meyer, sein Freund und Arzt, der Herausgeber von des Spinoza's opera posthuma; auch selbst berühmt durch einen Tractat unter dem Titel: Philosophia S. Scripturae interpres, Eleutheropoli 1666. 4. Deutsch übersetzt von Semler, Halle 1776. 8.

2) Abraham Jacob Cufaëler, b. R. Doct. der Verfasser des Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis

artificialis ad Pantosophiae principia manu ducens Hamburgi (Amsterdam) 1684. 8. Partes III. In sich begreifend Logik, Mathematik und einen Theil der Physik.

3) Der Graf von Boulainvillier (geb. 1658, † 1722), der für den Verfasser der Réfutation des Erreurs de Bénoit de Spinoza par M. Fenelon, le Pere Lami Benedictin, et le Comte de Boulainvillier à Bruxelles 1731. 12. gehalten wird, und billig als verstellter Anhänger des Spinoza gilt, wie Salomon Maimon (über die Progressen der Philosophie, Berlin 1793.) zuerst bemerkte.

Als offenbare Gegner und Bestreiter traten auf: a) Joan Bredenburg, ein Kaufmann zu Rotterdam, durch die Enervatio tractatus theologico-politici, Rotterdam 1675. 4. b) Wilhelm von Bleyenberg, Kaufmann zu Utrecht, Widerlegung der Ethik (in niederländischer Sprache) Utrecht 1682. 4. c) Peter Poiret Fundamenta atheismi Spinoziani eversa 1685. Amsterdam 1685. d) Christoph Wittich Anti-Spinoza, sive examen Ethices et Commentar. de Deo et ejus attributis. Amsterdam 1690. 4. e) François Lami, Benedictin, Le nouvel Athéisme renversé, ou réfutation du système de Spinoza, Paris 1696. f) Jacquelot Dissertations sur l'existence du Dieu, avec la réfutation du système d'Epicure et de Spinoza à la Haye 1697. g) Jensii Examen philosophicum 6tae definit. Partis I. Ethicae Benedicti de Spinoza etc. Dordraci 1698. 4. h) Spinoza's Sittenlehre widerlegt von Christ. Wolf, aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt, Frankfurt und Leipzig 1744. 8. i) Christian Kortholt de tribus impostoribus Eduardo Herbert Cherbury, Thoma Hobbesio, et Benedicto de Spinoza, Kiel 1680. 12. Edit. II. Sebastian Kortholt. filii.

Auser diesen haben mehrere Philosophen gelegenheitlich manche Lehren und Hauptsätze des Spinoza be-

stritten und widerlegt, als z. B. Henri More in der Theolog. nat. und Fenelon: Sur l'existence du Dieu, Leibnitz in der Monadologie, Bayle in seinem Wörterbuche Antic. Spinoza etc. Poiret in cogitatis de Deo anima et malo. — Unter allen diesen ist jedoch Poiret der einzige, welcher in Spinoza nicht einem unfreiwillig in seiner Speculation verirrten Tiefdenker, sondern einen boshaften Sophisten zu sehen glaubt, und ihn als solchen behandelt. Wie Spinoza's System erst zu unserer Zeit wieder ins Andenken zurückgerufen wurde, und richtiger beurtheilt und gewürdiget zu werden anfieng. (S. oben §. 20. und ausführlicher unter §. 146.)

B.

Entstehen einer neuen Mystik und Skeptik gegen die neuere, theils versuchende, theils raisonnirende Welt- und Natur-Weisheit. (In der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts bis zu Anfang des XVIII. Jahrhunderts.)

§. 28.

Nothwendigkeit des Entstehens einer erneuerten Mystik und Skeptik, gegen die Anmassungen der Empirie sowohl, als auch der Dialektik.

Während nun auf diese Weise nach allmähliger Besiegung der veralteten und abstracten Aristotelischen Schulweisheit, welche zuletzt nur noch in den Klosterzellen fortvegetirte, die neuauflebende Weltweisheit, einerseits als beobachtende und prüfende, anderseits als speculative anticipirende und mitunter auch wohl willkührlich erdichtende Naturwissenschaft und Sitten- oder Staatslehre alles was da ist, und seyn soll, muſs oder darf, theils nach Verstandes-, theils nach Vernunftbegriffen zu bestimmen und zu messen, sich emsig bemühte: erhob dagegen aus der Tiefe des Gemüthes, wie ehemals gegen das zänkische

Geschrey der Schule, der stille Ernst der Asketik, so jetzt das freilich sich selbst noch nicht erkennende Gefühl des Absoluten seine theils warnende, theils verwahrende Stimme, theils als fromme Mystik, theils als grübelnde Skeptik; wohl ahnend, daſs das Absolute durch keinen einseitigen und einengenden Begriff je völlig erfaſst und ausgesprochen werden möge.

a) Französische Mystiker und Skeptiker.

§. 29.

Blaise Pascals Glaubens-Philosophie.

Gegen die mit sich selbst uneinige und ohne Versöhnung im Dualismus befangene Metaphysik, dann die Hypothesenreiche mechanische Physik des Descartes erhub sich einerseits die Glaubens-Philosophie des Blaise Pascal, so wie die Mystik des Nicolas Malebranche und Pierre Poiret; anderseits aber die Skeptik des François de la Mothe le Vayer, des Pierre Daniel Huëtius, und des Pierre Bayle.

Blaise Pascal (geb. zu Clermont 1623 † 1662), der sehr frühzeitig und fast ohne fremden Unterricht ein berühmter Mathematiker und Experimental-Physiker ward, aber diesen Studien schon im 30sten Jahre seines Lebens entsagend, sich nachher ausschlieſslich auf Metaphysik und Theologie verlegte, ohne jedoch in den geistlichen Stand überzutreten: läugnete zu Folge der nach seinem Tode erschienenen Schriften, namentlich in seinem Traité contre les Athées (1677) und in seinen Pensées diverses (1697, deutsch übersetzt Bremen 1777. 8.) zwar weder das Daseyn einer objectiven Wahrheit, noch die Möglichkeit der Erkenntniſs derselben für den Menschen, behauptete aber, daſs es unmöglich sey, diese Erkenntniſs sich selbst oder Andern durch Gründe des Wissens zu beweisen. Diesen Mangel ersetze jedoch der Glaube, entsprungen aus der unmittelbaren Erleuchtung durch Gott, mehr als hinlänglich: und auf diese

Erleuchtung hin könne man getrost wetten, daſs Gott ist, und daſs die Seele des Menschen unsterblich ist. Denn, wenn man gewinne, dann gewinne man alles, wenn man aber verliere, dann verliere man eben nichts, weil dann überhaupt alles nichtig ist, und eigentlich gar nichts zu gewinnen steht. (Argumentum sic dictum a Tutiore.)

Allein das letztere, meint Bayle (Artic. Pascal. Anmerk. 1.), wäre eben noch erst die Frage: „ob dann nämlich die zeitlichen Genüsse sogar von keiner Bedeutung für den Menschen seyn würden, wenn es unglücklicher Weise wahr seyn sollte, daſs es keinen Gott und keine Unsterblichkeit gebe?"

Von den übrigen Kernsprüchen des Pascals bemerke ich nur folgende:

„Die Natur macht den Zweifler zu Schanden, und die Vernunft den Dogmatiker: denn das Unvermögen (gewisse erste Wahrheiten wissenschaftlich) zu beweisen, kann kein Dogmatiker, die Anschauung der Wahrheit kann kein Zweifler je besiegen."

„Die Anschauung des Göttlichen geht aus dem Gemüthe, dem sie Gott eingepflanzt hat, in den Geist über; d. h. sie entspringt aus dem Gefühl, und wird nachher durch den Verstand zum Begriff erhoben; denn das Göttliche muſs man ursprünglich fühlen und lieben, um es begreiflich zu finden, das Endliche hingegen kann man nur dann erst verständig lieben, wenn man es zuvor begriffen und erkannt hat."

„Natur und Geschichte zeigen Spuren des Göttlichen zu viele, um es läugnen zu können; und doch zu wenige, um es jedem Zweifler zu beweisen."

Pascals Eifer für die wahre Sittenlehre verdankt man auch die schönen und musterhaften Provinzial-Briefe (Lettres à un provincial) gegen den

Jesuitischen Probabilismus (1656), welche als eine theologische Streitschrift immer ein Meisterstück bleiben werden, wiewohl sie als Satyre in ästhetischer Hinsicht von der Vollkommenheit weit entfernt sind.

Noch war es eine characteristische Sonderbarkeit Pascals, daſs er verlangt, „ein rechtschaffener Mann müsse vermeiden, je von seinem Ich zu sprechen (da doch Descartes vom Ich denke, also bin Ich, in seiner Philosophie ausgieng) — denn die christliche Religion befehle, das eigene Ich zu vernichten, und die Höflichkeit der Welt gebiete, wenigstens dasselbe zu verstecken.

§. 30.

Nicolas Malebranche's Mystik.

Seinem Vorgänger gleich an tiefer Innigkeit und hoher Achtung für Religion, ihn aber bei weitem übertreffend an gründlicher Einsicht als speculativer Weiser erschien Nicolas Malebranche, ein Priester des Oratoriums, geb. zu Paris 1638, † 1715.

Sein Hauptwerk, welches er durch des Descartes Philosophie, besonders aber dessen Tractat. de homine zu diesen Forschungen aufgeregt, im Jahre 1664 unternommen, und 1674 vollendet und herausgegeben hatte, trägt den bescheidnen Titel: De la récherche de la vérité, und der Verfasser versucht darinnen 1) zwar die Ursachen der Irrthümer zu erforschen, 2) zu zeigen, worauf sich die Wahrheit gründe, und in wie ferne sie der menschlichen Erkenntniſs wirklich inwohne: nämlich nur in so ferne, als wir alle Dinge in Gott schauen; da alle und jede wahrhafte Erkenntniſs doch immer nur unmittelbar aus Gott, dem Urlichte, kommt und kommen kann, der aufs Innigste mit unserer Seele vereint ist.

Demnach ist Malebranche's System der Gegensatz zu jenem des Spinoza's, doch innerhalb derselben

Gattung; denn beide erkennen das Absolute als den Grund alles Endlichen und Bedingten; Spinoza zwar als das Eine unendliche Urseyn, d. i. als die Eine Ursubstanz, darinnen alle Dinge als zeitliche und räumliche Modificationen, theils der unendlichen Allgegenwart, theils des unendlichen Gedankens sind und bestehen; Malebranche hingegen als die unendliche active und productive Welt-Anschauung, darinnen allein alle endliche Wesen, die für sich selbst, und für die andere, nicht für sich selbst daseyende Wesen sind, diese sowohl als sich selbst wahrhaft zu erkennen vermöchten.

Leider erweckte jedoch dieses System, das damals ein grofses Paradoxon schien, dem guten Malebranche viele Gegner, worunter auch Arnauld und Bayle sich befanden; ja man machte sogar seine Frömmigkeit und religiöse Orthodoxie verdächtig; wefswegen der Verfasser sich gezwungen sah, die Harmonie seiner Philosophie mit der christlichen Theologie in seinen Conversations chrétiennes 1677 in seiner Abhandlung de la nature et de la grace, Amsterdam 1680, und in seinen Méditations chrétiennes et Métaphysiques, Cologne (Rouen) 1683, dann in seinen Entretiens sur la Métaphysique et sur la religion. Roterdam 1688, zu vertheidigen. Seine letzten philosophischen Arbeiten waren: Entretiens d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois sur la nature de Dieu — Paris 1708 — und Réflexions sur la prémotion physique. Paris 1715. 8.

Unter allen seinen gelehrten Zeitgenossen war der deutsche Leibnitz der einzige, der in seinem Examen du sentiment du Pere Malebranche (1706) dessen Lehre am richtigsten verstand, und zum Besten deutete; besonders aber den Vielen, und darunter auch John Locke'n ärgerlichen und unverständlichen Ausdruck, dafs Gott der Raum oder Ort der Gei-

ster, so wie das einzige Object ihrer Erkenntnifs, der Endzweck ihrer Schöpfung und der Grund ihres Seyns seye; indem er nämlich zeigte, dafs das Reale des Raums in der That nichts anders, als die alles umfassende Allgegenwart des göttlichen Wesens selbst seye. — Folgendes ist nun ein kurzer Abrifs des merkwürdigen Malebranche'schen Lehrsystems.

§. 31.

Malebranche's Lehre von den Ideen und der Erkenntnifs.

1) Der Gegenstand der unmittelbaren Erkenntnifs der Seele, was ihr am nächsten ist, indem sie wahrnimmt, heifst Idee. De Inquirenda veritate (Vers. latin. del Enfant) libr. III. Part. II. cap. 1.: Per vocabulum idea, nihil aliud hic intelligo, quam id, quod est objectum immediatum mentis, ipsi proximum, dum aliquid percipit.

2) Der Gegenstand der Ideen überhaupt ist die Ausdehnung des Unendlichen, Intelligiblen, d. h. Uebersinnlichen, Unveränderlichen und Unermefslichen, aus dessen Anschauung wir bilden, was wir immer inner und aufser uns anschauen. Und da nun das Angeschaute, Unendliche, Uebersinnliche und Unermefsliche Gott ist; so sagen wir demnach nicht ohne Grund, dafs wir alles, was wir schauen und erkennen, in Gott schauen. De inquirenda veritate libr. III. Part. 2. cap. 6.: Quod omnia in Deo videamus; und Entretiens sur la métaphysique et sur la religion p. 280. 282. 285., nach der lateinischen Uebersetzung in den Actis Erudit. Objectum (generale) omnium Idearum est Extensio τοῦ infiniti, intelligibilis, immutabilis et incommensurabilis, ex cujus intuitu formamus, quidquid adspicimus sive intra sive extra nos. Vere itaque, et non sine fundamento asserimus, hanc intuitionem (quae fit in extensione τοῦ infiniti intelligibilis etc.) fieri in ipso Deo.

3) Die Anschauung der übersinnlichen Ausdehnung des Unendlichen ist jedoch nicht die Anschauung der eigentlichen Wesenheit Gottes an sich, sondern nur die Anschauung seiner Wesenheit als der Fülle des Seyns, wovon alle erschaffene Wesen Theil nehmen. Entretiens cit.: Dum extensionem infiniti intelligibilis intuemur, non tam proprie videmus substantiam Dei in se, sed solum sub ea ratione quatenus de ea participant entia creata. It. de inquirenda veritate, libr. III. Part. II. cap. 6.: Animadvertendum, itaque, non inferendum esse, mentes nostras videre Essentiam Dei, dum res omnes (eo modo quo diximus) in ratione τοῦ infiniti intelligibilis, h. e. in Deo vident. Id enim, quod vident, est valde imperfectum, Deus vero est Ens perfectissimum; quae autem vident, finita sunt, et divisibilia figurabiliaque, dum ipse Deus est ut ita dicam omnia Entia, ast nullum eorum in particulari.

4) Eine Idee ist kein Compositum oder Abstractum aus mehreren Vorstellungen von Besonderheiten; und noch viel weniger (wie man insgemein dafür hält) eine confuse Wahrnehmung mehrerer besonderer Arten und Individuen. Entretiens cit.: Idea non est compositum vel si mavis abstractum ex pluribus repraesentationibus particularibus resultans; aut omnino (ut vulgus existimat) perceptio confusa plurium perceptionum particularium et individualium.

5) Es ist ein grofser Unterschied zwischen den Anschauungen von Ideen, d. h. von Modificationen der Ausdehnung des Unendlichen und Uebersinnlichen, was wir Wissen nennen; und zwischen den Wahrnehmungen der Modificationen unsers eigenen Subjects, was wir Empfinden nennen. Das Wissen allein gewährt objective Wahrheit; die sinnliche Wahrnehmung hingegen ist weiter nichts, als subjective Erfahrung. Entretiens cit.: Maxime est differentia inter intuitiones

idearum, nempe modificationum extensionis τοῦ infiniti, quod scire dicimus; et inter perceptiones modificationum Subjecti nostri proprii, quod sentire est; scientia siquidem sola praebet veritatem objectivam, sensus nonnisi experientiam subjectivam.

6) Doch kann uns auch der Sinn, obschon nur indirect, zur Wahrheit führen: wenn wir nämlich nur stets eingedenk sind, daſs die Qualitäten oder Modalitäten der Dinge, welche Gegenstände der sinnlichen Erfahrung sind, weiter nichts als Beziehungen der Modificationen des einen unendlichen Seyns zu unserm Verstande ausdrücken. Entretiens cit.: Potest tamen etiam sensus nos indirecte ducere ad veritatis cognitionem, dummodo meminerimus, qualitates seu modalitates objectorum, quae objectum sunt sensus, non exhibere nisi relationes unius ejusdemque extensionis τοῦ infiniti ad nostrum intellectum.

7) Die Quelle der Irrthümer liegt also theils in der Sinnlichkeit, welche nur das Aeuſsere, nicht aber was unter dem Aeuſsern verborgen liegt, und allein wahrhaft ist, wahrnimmt; theils in der Einbildungskraft, welche nur Materielles zu schauen vermag; theils endlich in der Freiheit der Vernunft selbst, jetzt der sinnlichen, jetzt der übersinnlichen Anschauungsweise zu folgen. De inquirenda veritate, I. cap. 4. 5.

§. 32.

Von Gott und dem Verhältnisse der Körper- und Geisterwelt zu ihm.

1) Gott, oder vielmehr das von uns angeschaute göttliche Grundwesen, die uns angeborne Anschauung der reellen Unendlichkeit in Gott, ist der allgemeine Spiegel, darinnen alle Dinge von uns erkannt werden, und allein erkannt werden mögen, d. h. die Unendlichkeit der intelligiblen Ausdehnung seiner Allgegenwart ist das allgemeine Gesichtsfeld, darinnen uns alle Dinge

erscheinen. In Gott nämlich, dessen geistige Wesenheit die Vollkommenheiten aller Kreaturen in sich enthält, bestehen alle endliche Geister und Seelen; so wie alle Körper in der Anschauung der übersinnlichen Ausdehnung seines unendlichen Seyns (d. h. im Weltall) bestehen. Gott als rein-geistiges Wesen ist also, in wie ferne alle Geister in ihm sind, die übersinnliche Welt, und gleichsam der Raum, worinnen alle Geister leben; und umgekehrt, in wie ferne er selbst in allen Geistern lebt, ist er die Seele und das eigentliche Lebensprincip aller Geister. De inquirend. veritat. Libr. III. Part. II. cap. 6. und Réponse au Mr. Regis cap. 2. num. 9—10. It. Conversat. Chrétiennes Dialog. IV. in Actis Erudit.: In Deo, qui omnium rerum creatarum perfectiones in se continet, omnes spiritus creati, omnesque animae subsistunt, quemadmodum omnia corpora (secundum intuitionem nostram) ut modificationes extensionis τοῦ infiniti supersensibilis existunt. Deus ergo ut continens in se omnes spiritus creatos se habet instar loci spirituum, atque ipsius substantia est vere ipsorum mundus intelligibilis, in quo vivunt et vident: contra vero ipse Deus ut intime unitus et omnipraesens cuique spiritui, vita est et anima omnium spiritum.

2) Die erschaffenen Geister sehen und erkennen also alles, was sie sehen und erkennen in Gott, in dessen Wesenheit sie befangen sind, und die ihre intelligible Welt ausmacht; woraus zugleich erhellet, wie der Geist die Dinge auch anticipando erkennen möge. De Inquirend. verit. l. c.: Spiritus creati, quaecunque vident et cognoscunt, in Deo cognoscunt, in quo continentur et cujus substantia totum mundum seu universum ipsis exhibet: unde etiam liquet, quomodo possideamus, quamdam notitiam generalem (anticipatam) de omnibus Entibus, antequam adhuc eorundem experientiam fecerimus.

3) Gott selbst also schauet und erkennet unsere Seele unmittelbar und ohne Bild; die Körper aber und alle materielle Dinge schauet und erkennet sie durch ihre Bilder oder Ideen in Gott; sich selbst endlich erkennet sie durch den innern Sinn, und das Bewufstseyn, welches sie von ihren Handlungen hat, und aus der Erkenntnifs ihrer selbst wird sie durch die Erwägung der Aehnlichkeit auf die Erkenntnifs desjenigen geführt, was in den Seelen anderer Menschen vorgeht. — Eigentlich jedoch können die Geister sich nur in Gott schauen, und eine klare Idee, d. h. eine unmittelbare Erkenntnifs ihres Seyns nur durch die in Gottes Wesen enthaltene Anschauung ihrer selbst erhalten. De Inquirend. verit. l. cit. cap. 7. n. 2—5.: Deum itaque animus noster immeditate et sine imagine videt; corpora autem et res omnes materiales per imagines seu ideas in ipso Deo (ut modificationes extensionis τοῦ infiniti); se ipsum autem cognoscit per conscientiam, sive sensum intimum, quem de actionibus suis habet; aliorum denique hominum animos sui similes conjectura ex actionibus eorum, suis similibus divinando assequitur. — Existimo tamen, nullam esse substantiam pure intelligibilem praeter substantiam Dei, et nihil posse evidenter cognosci, nisi in ipsius lumine, nec spiritus se invicem plene pervidere posse extra illud lumen; quamvis enim nobismet ipsis arctissime uniamur, nobismet tamen ipsis inintelligibiles, ut ita dicam, manemus, donec nosmet ipsos videamus in Deo, isque nobis offerat ideam omnino claram Entis nostri, quam ipse habet in suo Esse inclusam. De inquir. Veritat. Libr. III. Part. III. cap. 1.

4) Aufser Gott und unabhängig von Gott vermögen die Seelen schlechterdings nichts zu erkennen; denn wenn es für sie einen Gegenstand der Erkenntnifs aufser und unabhängig von Gott geben könnte, so wären sie ja nicht ausschliefslich, wie sie es doch wirklich sind, zur Erkenntnifs Gottes geschaffen. De inquir. verit.

l. c. Libr. III. Part. II. cap. 6. citat.: Spiritus creati nequeunt quidquam cognoscere, nisi in Deo et per Deum: quodsi enim aliud haberent cognitionis immeditatae objectum, praeter ipsum Deum; tunc ubique non propter cognitionem solius Dei, prout revera sunt, conditi fuissent.

5) Die menschliche Vernunft ist (der Wesenheit nach und abgesehen von ihren Schranken) das Wort und die Weisheit Gottes selbst: sie ist also eine wahre Theilnahme an der göttlichen Wesenheit; und durch das, was uns davon zu Theil geworden ist, vermögen wir (endlicher Weise) zu erkennen, was der Unendliche erkennt, und zu wollen und zu verwirklichen einen Theil desjenigen, was Gott will und zur Wirklichkeit bringt. De Inquir. verit. l. c.: Ratio humana (quoad Essentiam) est ipsum verbum seu sapientia Dei. — Ea ergo revera est participatio substantiae divinae; et per eam possumus videre ex parte nostra finita, quid Deus cogitet infinitus; et velle atque perficere aliqua bona, cum Deus velit et efficiat omne bonum.

6) Wenn wir uns mit Gott durch die anschauende Erkenntniſs vereinigen, dann wird uns durch das Licht dieser Anschauung selbst alle Wahrheit, so wie alle Seligkeit aufgeschlossen. Traité de la morale, nach der lateinischen Uebersetzung in den Act. Erudit.: Quodsi Deo uniamur per intelligentiam et visionem, ipso lumine hujus visionis revelabitur nobis omne bonum, et omnis delectatio.

7) Die Tugend besteht in der habituellen und vorherrschenden Liebe der unveränderlichen Ordnung; welche Liebe aus der anschauenden Erkenntniſs Gottes hervorgeht. Ibid.: Virtus consistit in amore habituali et praedominante ordinis immutabilis, ex cognitione Dei intellectuali procedente.

8) Um mit Gott sich zu vereinigen, muſs man zuvörderst die Bande der Sinnlichkeit, wodurch die Seele

an den Leib und das Irdische gefesselt ist, sprengen, denn man kann zugleich nicht mit dem Fleische und mit Gott vereinigt seyn: — doch ist es eben nicht nothwendig, aus der Welt in die Wüste hinauszulaufen, um sich von der Welt frei zu machen: man kann und soll vielmehr in der Welt leben, nur nicht als ein Sclave der Sinnlichkeit. Ibid.: Ut uniamur Deo, rumpendus est laqueus sensualitatis, qua anima tam arcte alligatur corpori huic terrestri, et transeuntibus omnibus: non enim stare potest simul unio cum carne et Deo. — Sed enim ad hoc ut quis in libertatem spiritus sese vindicet, non opus est, ut de mundo in Eremum recedat, sufficit ut vivat in mundo, absque hoc ut sit mundi mancipium.

§. 33.

Von der Freiheit, der Sünde und der Gnade.

1) Der Mensch ist und vermag für sich allein und von Gott getrennt nichts; alles sein Seyn und Vermögen ist allein in Gott gegründet. Conversat. christ.: Homo per se ipsum prorsus nihil est, et potest; totum autem Esse et Posse suum in Deo habet.

2) Alle eigentliche Thätigkeit, d. h. alle Kraftäuſserung ist zuletzt und im Grunde Kraftäuſserung Gottes, nicht der Kreatur: jedoch handelt Gott in dem endlichen Wesen immer nur nach einem Systeme veranlassender Ursachen. Entretiens métaphysiques.: Omnis actio proprie talis i. e. omnis exsertio virium non ad creaturas, sed ad solum Deum pertinet. Deus autem per Entia creata non agit nisi ex systemate quodam causarum occasionalium i. e. ad exigentiam causarum occasionalium.

3) Gott also allein ist die wahre Ursache alles dessen, was ist; die Kreaturen hingegen sind nichts, als veranlassende Ursachen, und die ganze Welt ist nur ein Inbegriff solcher Ursachen, wie schon Descartes mit

gutem Grunde lehrte. Lettre à un ami 1687: Deus solus re vera causa est eorum omnium, quae sunt vel fiunt; creaturae autem non sunt nisi causae occasionales: et totus hic mundus non est nisi systema causarum occasionalium, prout recte jam docuit Cartesius.

4) Gott handelt nie durch einen besondern Beschlufs, und gleichsam durch einen Affect, sondern immer nur nach den allgemeinen Gesetzen seines ewigen Wesens: und diese Bemerkung allein ist schon hinlänglich, alle Einwürfe und Schwierigkeiten gegen die Vorherbestimmung und die Gnade abzuweisen und niederzuschlagen. Ibid.: Deus non agit unquam voluntate particulari (arbritraria) aut quasi ex affectu, qui in ipsum non cadit, sed solum ex legibus universalibus aeternae suae Essentiae; atque hoc solum dogma sufficit ad difficultates quasvis superandas, quae circa praedestinationem et gratiam obmoveri solent.

5) Auch die Kreaturen handeln nimmermehr weder ohne Einflufs Gottes, noch durch eigene Kraft; sondern mit jenem Einflufse, und mittelst der ihnen von Gott zu Folge allgemeiner Gesetze mitgetheilten Kräfte. Ibid.: Creatura non agit unquam nec absque concursu Dei, nec ex vi propria, sed agit cum concursu Dei, atque vi efficaciae divinae sibi communicatae ex consequentia legum natura generalium.

6) Die Sünde selbst würde ganz unmöglich seyn, wenn die Kreatur sich immer in der Anschauung Gottes und seiner Allgegenwart zu erhalten vermöchte: denn so würde es unmöglich seyn, je etwas anders zu lieben oder zu fürchten aufser Gott allein. Ibid.: Quodsi Deum tam videamus quam sentiamus in omnibus rebus; h. e. quodsi semper perciperemus ejus omnipräesentiam, impossibile esset, ut quidquam aliud amaremus, aut timeremus nisi solum Deum.

Anmerk. Malebranche war der letzte originelle Metaphysiker der Franzosen: was an seinem Systeme mangelhaft ist,

kommt von Descartes; das Gute und Richtige dagegen ist durchaus sein Eigenthum.

§. 34.

Pierre Poiret's Mystik.

Dem Malebranche stellt sich Pierre Poiret (geb. zu Metz 1646, † 1719 zu Rheimbergen) an die Seite. Auch er war ehemals ein eifriger Anhänger des Descartes, wie seine im Jahre 1688 herausgegebene Cogitationes rationales de Deo, anima et malo beweisen. — Allein bald entdeckte er auch hier die allgemeinen Mängel einer rein-menschlichen, sich selbst in ihrer Subjectivität genügen wollenden Weisheit, und schrieb nun seinen Tractat, de Triplici eruditione solida, superficiaria, et falsa, darinnen er auch die cogitationes rationales etc. umarbeitete.

Das Wesentliche seines neuen mystischen Systems war Folgender:

1) Der menschlichen Seele ist es wesentlich, daſs ihre Erkenntniſs sich nach dem göttlichen Lichte, und der Beseligung durch dasselbe sehne; indem sie nach dem Ebenbilde Gottes ursprünglich geschaffen ward.

2) Dieses Ziel zu erreichen, wird nun aber die zweifache Bedingung erfordert, a) daſs die Seele ihrer eigenen Finsterniſs und ihres Unvermögens sich bewuſst werdend, von sich selbst auszugehen, d. h. sich selbst über sich selbst zu erheben versuche; b) daſs sie sich hungernd und durstend nach höherer Erleuchtung zu Gott wende und aufschwinge, um mit ihm Eins zu werden, also an der unendlichen Erkenntniſs und Seligkeit Gottes nach ihrer Fähigkeit auf ewige Zeiten Theil nehmend.

3) Jede Wissenschaft aus bloſsen abstracten Begriffen, als von Gott und der Betrachtung ewiger Wirklichkeiten abführend, ist eben so eitel als nichtig.

4) Die Sphäre der Ichheit, wo der bloſse thätige Verstand des Individuums sein Wesen hat und herrscht, ist die wahre und eigentliche Hölle, wo keine Ordnung, sondern immer steigende Verwirrung, kein Friede, sondern ewiger Unfriede, kein Licht, sondern eitle Finsterniſs zu finden.

5) Hingegen ist das unbedingte Hingeben an Gott und seine Einflüſse (τὸ pati Deum, Deique actus) die formale Vollkommenheit der Seele, und recht eigentlich die himmlische Seligkeit selbst.

6) Der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie ist nur dieser, daſs jene Gott anschaut und betrachtet unmittelbar, wie er an sich ist; diese hingegen ihn schauet und betrachtet, mittelst der Ideen, welche in der Seele durch unmittelbare Erleuchtung Gottes entstanden sind. — (Jene ist also instinctartig, der Vernunft zuvoreilend, nicht aber schlechthin über die Vernunft, diese begreifend, aber nicht aus sich selbst, sondern nur aus göttlicher Erleuchtung.) S. Petri Poiret, Fides et ratio collatae ac suo utraque loco redditae, adversus Principia Joan. Lockii. Amsterdam 1707. 8.

§. 35.

François de la Mothe le Vayer, Skeptiker.

Wie Pascal, und nach ihm Malebranche und Poiret durch Mystik, so suchte François de la Mothe le Vayer, einer der Staatsräthe König Ludwigs XIV., Erzieher seines nachgebornen Bruders des Herzogs von Anjou, und Mitglied der Academie der Wissenschaften, geb. 1586, † 1672, durch Skeptik die Keime des Unglaubens aus der Seele des Menschen auszurotten, um sie für die Einwirkung der göttlichen unmittelbaren Erleuchtung desto empfänglicher zu machen: „denn die eigentliche Grundlage aller Wissenschaften ist ihm doch ein für allemal die Gotteskunde, d. h. die

Theologie: — nun könne aber nicht die endliche Vernunft für die Gotteskunde sichere Grundsätze an die Hand geben, sondern dieses vermöge nur unmittelbare göttliche Erleuchtung u. s. w."

So religiös das Fundament dieses Skepticism, und so untadelhaft Le Vayers Lebenswandel im männlichen und Greisenalter war (denn in der Jugend hatte er einst ausgeschweift), so kam er doch durch seine Cinq dialogues de la Philosophie sceptique par Horatius Tubero (die aufser der Sammlung seiner Werke auch sonst noch oft, und besonders, unter andern auch in deutscher Sprache zu Frankfurt 1716 in 2 Theilen aufgelegt wurden) in den bösen Ruf eines ungläubigen und ärgerlichen Schriftstellers, welcher üble Leumund dadurch noch vermehrt wurde, dafs er auch in seinen übrigen Schriften hin und wieder sehr frei und unbefangen auf die umständliche Untersuchung der schmutzigsten Dinge sich einläfst.

Bayle in seinem Wörterbuch h. Artic. urtheilt von Le Vayer, dafs er unter allen französischen Schriftstellern dem Plutarch am nächsten komme, und fährt dann fort: „Vignerole Marville in seinen Mélanges d'histoire et de philosophie meint freilich den Franzosen viele Ehre zu erzeigen, indem er versichert, dafs des La Mothe le Vayer's Rhapsodien heut zu Tage von Niemand mehr goutirt würden;" allein ich fürchte sehr (sind Bayle's Worte), dafs es mit Frankreich dahin kommen dürfte, dafs es über den allzugrofsen Eifer der Auspolierung seiner Sprache zuletzt alle gründliche Gelehrsamkeit und Philosophie anekeln werde.

§. 36.

Pierre Daniel Huëtius, Skeptiker.

Aehnliches mit la Mothe le Vayer lehrte der berühmte Polyhistor Pierre Daniel Huëtius, gleich-

falls eine Zeit lang Informator des Dauphin's von Frankreich, und nachmals Bischof zu Auranches und Abt zu Aulne (geb. 1630 zu Caën, † 1721 zu Paris im Collegium der Jesuiten.

Schon in seiner Demonstratio Evangelica (Amsterd. 1680) von der ewigen Wahrheit des Christenthums, die mehr noch im Auslande als in Frankreich berühmt wurde, äufserte er Praefat. p. 7., dafs der Weg zur Erkenntnifs durch die Sinne und durch die Vernunft dunkel, unsicher und betrüglich, und nur der durch den Glauben und die Offenbarung geebnet, klar und zuverlässig seye; wefswegen unter allen Philosophen die Skeptiker die besten sind, weil sie durch die Aufdeckung des Ungewissen im menschlichen, empirischen sowohl als raisonnirten Erkennen das Gemüth von Vorurtheilen reinigen, und es bereiten, sich der leitenden göttlichen Offenbarung willig hinzugeben.

Diesen nämlichen Gedanken führte er 1690 in seinem zu Cadom herausgegebenen Quaestionibus Alnetanis (von der Abtei Aulne, wo sie geschrieben wurden, also zugenannt), und eben so in dem Tractate de la foiblesse de l'Esprit humain, welchen der Abbé Olivet, sein Freund, nach des Verfassers Tode ohne dessen Namen zu Amsterdam 1723 im Drucke erscheinen liefs, — weiter aus.

Des Huëts Zweifels-Gründe sind jedoch keine andern, als die alten des Sextus Empiricus; auch sucht er die Zuverlässigkeit des christlichen Offenbarungs-Glaubens dadurch zu retten, dafs der Beifall in Glaubenssachen nicht aus Vernunftgründen, sondern aus der untrüglichen göttlichen Erleuchtung komme, und auf eine erste unmittelbare Wahrheit sich gründe; so dafs also die Vernunft nicht die Ursache, sondern nur das Werkzeug des Glaubens ist. — Eine interessante Autobiographie des Huët's enthalten seine Com-

mentarii de rebus ad se ipsum pertinentibus, Haag. Com. 1718.

§. 37.

Pierre Bayle, Skeptiker.

Viel merkwürdiger und bei weitem einflufsreicher als le Vayer und Huët ward der grofse Kritiker und gleichfalls Polyhistor Pierre Bayle, geb. 1674 zu Carla in der Grafschaft Foix, Professor der Philosophie zu Sedan, und nachher zu Rotterdam, † 1706 ebendort; der Verfasser eines vielgelesenen und sehr berühmten historisch-kritischen Wörterbuches, welches zuerst 1696 zu Rotterdam in zwei Bänden in Folio, und bald darauf in der zweiten Auflage 1702 in drei Bänden in Folio; endlich aber 1730 u. 1740 sehr vermehrt und verbessert von Des Maizeau in vier Folio-Bänden erschien; und nachmals 1734 bis 1741 ins Englische und 1740—1744 von Gottsched ins Deutsche übersetzt wurde.

Von dem Grundsatze ausgehend, dafs der menschlichen Vernunft nur das Vermögen Irrthümer zu entdecken, keineswegs aber die Wahrheit und Gewifsheit zu erkennen, zukomme,*) gehört Bayle, wie Jean Paul Richter in seiner Vorschule der Aesthetik I. B. S. 47. mit Recht bemerkt, nicht unter die productiven, construirenden, sondern unter die reductiven,

*) Gegen die Bayle'sche Behauptung, dafs der menschlichen Vernunft nur das Vermögen, Irrthümer zu widerlegen und zu zerstören, nicht aber auch Wahrheit zu erweisen, und ein festes Lehrgebäude aufzuführen, zukomme, bemerkt Leibnitz, dafs das, was hier der Vernunft zum Vorwurf gemacht wird, ihr gerade zum Wohle gereiche. Denn wo sie einen Satz umstöfst, stellt sie ja einen andern auf, und wo sie beide Gegensätze in der Trennung auf gleiche Weise widerlegt, da verspricht sie uns dagegen gerade die erhabenste Einsicht, wenn wir nur ihren Folgerungen, so weit wir können, nachzugehen nicht ermüden. Dissert. de conformit. fid. et rat. §. 80.

d. h. analysirenden und dècomponirenden Genies. Denn Bayle'n ward nur gegeben, fremde Productionen durch die Schärfe seines Urtheils prüfend zu zersetzen; nicht aber ein eignes, der Ewigkeit werthes Lehrgebäude organisch zu bilden.

Darum sind seine Schriften auch schon der äufsern Form nach nur mehr ein Promptuarium für Wissenschaft, als selbst wissenschaftliche Werke; und darum ist auch ihr Verfasser insgemein mehr glücklich, wo er blofs bestreitet und widerlegt, giebt aber dagegen selbst mehrere Blöfsen, und wird oft sophistich und paradox, wo er es unternimmt, selbst den Dogmatiker zu machen.

Die berühmtesten und wichtigsten seiner Paradoxien waren:

a) Dafs die manichäische Hypothese von zwei Urwesen bei weitem das beste Mittel sey, Gott wegen des Bösen, das in der Welt ist, zu rechtfertigen. (Siehe den Artikel Manichäer und Paulicianer.) — Gegen diese Behauptung hat Leibnitz zur Beruhigung der Königin Charlotte Sophie von Preussen seine berühmte Theodicée geschrieben.

b) Dafs der Aberglaube verderblicher und ruchloser sey, als der gänzliche Unglaube: weil ein irriger und unwürdiger Begriff von Gott dem Menschen mehr schaden und Gott selbst mehr verunehren müsse, als gänzliche Unwissenheit — (Bayle Pensées diverses sur la Comète de 1680. §. 114—139). Der Mann bedachte hierbei nur nicht, dafs gerade der irrigste und unwürdigste Begriff von Gott derjenige sey, der demselben nicht etwa nur die Heiligkeit, sondern sogar das Seyn und die Persönlichkeit abspricht. (Vergleiche Rousseau's Emile. Tom. III. pag. 109 etc. Edit. à Deux ponts 1782.)

c) Dafs ein Staat von Menschen (oder vielmehr von Unmenschen) möglich sey, die weder an Gott, noch an

eine Unsterblichkeit der Seele glaubten. Pensées diverses l. c. — gleich als wenn Recht und Sittlichkeit, ohne welche doch kein Staat bestehen kann, ohne Erkenntnifs Gottes und der menschlichen Seelen-Unsterblichkeit durch den Glauben oder durch die Wissenschaft möglich seyn würden.

d) Dafs die Mathematik bei aller Evidenz ihrer Folgerungen dennoch keine absolute und reale Gewifsheit in ihren Principien habe. — (Lettres de M. Bayle, Nro. 268 et 273.) — Was abermal grofses Scandal unter den damaligen Gelehrten erregte, obschon es leider noch immer nur zu wahr ist, weil die rationelle Grundlage der Mathematik aufser dieser selbst, nämlich in der Philosophie aufzusuchen ist; was bis auf diese unsere gegenwärtige Zeiten vernachlässiget wurde.

Der wohlgegründete Haupteinwurf des Bayle gegen den Spinoza war, dafs dessen System, darinnen das ewige und nothwendige Urwesen als identisch mit den erschaffenen Substanzen dargestellt wird, aufs Offenbarste und Unverträglichste gegen den gemeinen Sinn und Verstand verstofse. — Kurz, dafs es viel zu einseitig bei abstracten Speculationen stehen bleibe, und viel zu wenig den Bestand der Wirklichkeit berücksichtige. Siehe Lettre 241.

b) Englische Mystiker und Skeptiker.

§. 38.

Theophilus und Thomas Galeus.

In England setzte sich die vereinigte Skeptik und Mystik erstlich zwar die Bestreitung der Philosophien des Hobbes und des Descartes, und den daraus hervorgehenden mechanischen Materialism und endlichen Atheism zum Ziel vor: bis zuletzt die Mystik das Uebergewicht erhielt, und durch Uebertreibung ganz und gar in einen unbegreiflichen einseiti-

gen Supranaturalism auszuarten anfieng, der in der Folge dem Locke'schen Empirism weichen mufste.

Theophilos Galeus, presbyterianischer Geistlicher zu Cambridge († 1677), war der erste, der im Eifer gegen die damals in Frankreich und in den Niederlanden neu eingeführte, alles atomistisch und mechanisch zu erklären versuchende Physik des Descartes besonders darauf bestand, dafs alle Philosophie als Natur- und Vernunft-Lehre zuletzt von der Theologie als Gotteskunde ausgehen müsse; alle Gotteskunde aber zuletzt nur aus unmittelbarer Offenbarung abgeleitet werden möge. S. Theophili Galei Philosophia generalis. London 1676. 8. und Aula Deorum gentilium. Ibid. 1676. 8.

Thomas Galeus, Professor zu Cambridge, stimmte dann abermals dem Vorigen bei, und las daher sorgfältig die Bruchstücke der ältesten Philosophieen bei den Griechen sowohl als bei den Barbaren zusammen, welche er in einer Sammlung unter dem Titel: Opuscula mythologica, physica et ethica zu Cambridge 1671 herausgab; also des Henricus Stephanus Poësis philosophica, Paris 1573. 8., ergänzend und fortsetzend.

§. 39.

Joseph Glanville.

Schon vorher hatte jedoch Joseph Glanville, K. Karls II. Hofkaplan († 1680), in seiner Scepsis scientifica, or confessed ignorance, the way to science, in an Essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion, London 1665. 4.; und wiederum in seinem Buche: De incrementis scientiarum inde ab Aristotele ductorum, London 1670 — als einen Gegner aller dogmatischen Philosophie überhaupt sich bewiesen; denn durchgehend die verschiedenen Objecte der vorgeblichen Wissenschaf-

ten, zeigt er überall den Ungrund und die Schwäche der gerühmten menschlichen Erkenntniſs-Gründe, um Bescheidenheit in den Urtheilen des menschlichen Raisonnements zu empfehlen.

Sein skeptisches Haupt-Argument ist, „daſs wir die Ursache nicht unmittelbar durch Anschauung (denn die Ursächlichkeit ist kein Gegenstand der Sinne) erkennen, sondern nur erschlieſsen.“

„Denn die Erfahrung lehre uns doch immer nur, daſs ein Ding auf das andere folge, nicht aber daſs das vorhergehende gerade die Ursache des nachfolgenden seye. Nam non sequitur necessario, „hoc est post illud; ergo est propter illud.“ Ein Argument, welches Dav. Hume nachher adoptirte und weiter ausführte. Siehe unten (§. 114.)

Henricus Stabius versuchte dem Glanville zu antworten in „Plus ultra ad non plus ultra; in quo Aristotelis dignitas defenditur contra Joseph. Glanville. London 1674. 4.“

§. 40.
Henri More.

Auch Henri More, Professor zu Cambridge (geb. 1614, † 1687), ein berühmter Theolog von vielseitiger Bildung und philosophischem Geiste, kam nach mancherlei Forschungen zu der Ueberzeugung, daſs die ächte Philosophie, welche nach Sirach XVII. 6. lehren soll, was des Menschen Natur und Bestimmung, und was ihm gut oder böse sey,— nur allein aus der Entwicklung der ursprünglichen, seiner Seele von Gott und göttlichen Dingen angebornen Begriffen hervorgehen könne. Henri More praefat. Opp. omn. Londini 1679.

Demnach unterscheidet er in der Philosophie ein doppeltes Element, a) dasjenige, was unmittelbar aus göttlicher Offenbarung kömmt; b) dasjenige, was der mensch-

liche Geist mittelst gewisser Schlufsfolgen aus dem intellectuellen Sinn herleitet. Denn was Jemand blofs zu Folge der sinnlichen Wahrnehmung zu wissen vermeint und behauptet, das ist auf keine Weise Philosophie, d. i. sichere und gewisse Vernunft-Wissenschaft, sondern nur eine müssige Aufzählung materieller Anschauungen und Einbildungen. Confutat. Cabbalae, Opp. p. 527.: Hoc postremum vero proprie philosophorum non est, scil. materialia αἴσθηματα καὶ φάντασματα inani opera recensere.

Der Grundrifs seiner Metaphysik, Enchiridion Metaphysicae, Opp. Tom. I. p. 140., auf welchen er besondern Fleifs verwendete, und worinnen er hinsichtlich des Raumes, d. h. der unbeweglichen unkörperlichen Ausdehnung sowohl, als auch hinsichtlich des Stoffes; d. i. der beweglichen körperlichen Ausdehnung von Descartes und Spinoza's Vorstellungen sich entfernend, vielmehr dem Jacob Böhme (siehe Band II. §. 134.) sich annähert, ist folgender:

1) Die Natur hat nicht nur physische, d. i. natürliche, sondern auch hyperphysische, d. i. übernatürliche Principien; der Logik gehört die Betrachtung der allgemeinsten Begriffe; der Metaphysik hingegen die Betrachtung der unkörperlichen Dinge an, deren Daseyn sie zu erweisen hat.

2) Die unkörperlichen Dinge, ohne welche auch die körperlichen nicht seyn könnten, sind der Raum und die Geister, als nämlich a) Gott, b) die allgemeine Weltseele, c) die besondern unvernünftigen Naturgeister, d) die vernunftbegabten menschlichen Seelen, und e) die reinen Intelligenzen. Vergl. die Lehrmeinungen des Patritius im II. Hefte meiner und Sibers Beiträgen S. 27—32.

3) Der Raum, d. i. die unkörperliche, unbewegliche Ausdehnung, die allem Körperlichen zum Grunde

liegt, und von der beweglichen Ausdehnung oder den Körpern, welche den Raum erfüllen, nothwendig unterschieden ist, ist eigentlich nur ein gröberer Grundriſs (nach J. Böhmens Sprache der Urgrund, Abgrund oder Ungrund), und die verwirrte allgemeine Vorstellung der allgegenwärtigen Wesenheit oder wesentlichen Allgegenwart Gottes, abgesehen von dem göttlichen Leben und desselben Wirkungen. Enchirid. Metaphys. cit. cap. 8. p. 169.: Spatium a materia realiter distinctum, quod animo concipimus, est rudior quaedam ὑπογραφή, i. e. confusior quaedam et generalior repraesentatio omni-praesentis Essentiae, et essentialis Omnipraesentiae divinae, quatenus a vita et operationibus praescinditur.

4) Da also der unkörperliche und unbewegliche Raum, das schlechthin Unzerstörbare, Nothwendige, Unermeſsliche und Unbestimmte ist, so ist er dann auch kein eingebildetes Unding (nam nullius nulla sunt praedicata), sondern gerade das allerrealste; nämlich die allerrealste Substanz (jedoch in der Praecision vom Leben und dessen Wirkungen confuse et generaliter angeschaut), — und eben darum kommen dann auch dem Raume die göttlichen Eigenschaften, die Ewigkeit, Unbeweglichkeit, Vollendung und Einheit zu. Enchirid. cit. cap. 6. 7. 8. pag. 167.: Non possumus non concipere extensionem quamdam immobilem, omnia in infinitum pervadentem, exstitisse semper, semperque exstituram (sive nos de ea cogitemus sive non) et a materia denique mobili realiter distinctam. Ergo necesse est, ut reale aliquod subjectum huic subsit extensioni et sit attributum reale.

5) Die Urbestandtheile der bewegten körperlichen Natur sind homogene Einheiten (Monades homogeneae), die, obgleich miteinander zu einem Weltganzen verbunden, dennoch jede für sich der Bewegung zwar

fähig, aber an sich unbewegt existirt. Das aber, was sie zu einem Weltganzen verbindet, und jede derselben wirklich bewegt, ist ein die Materie wirklich beherrschendes, und hin und wieder auch von derselben selbst afficirbares geistiges Princip (principium hylarchicum et vicissim hylopathicum), nämlich die allgemeine göttliche Weltseele, aus der alle besondere Lebensformen und Naturgeister ihren unmittelbaren Ursprung haben.

6) Ohne die Annahme einer solchen allgemeinen göttlichen Weltseele sind a) die regelmäſsige Bewegung der Erde um ihre Achse; b) die Anziehung des Magnets; c) das Wesen des Lichtes und der Farben; d) die organische Bildung der Pflanzen und der Thiere; e) die Thätigkeiten der Seele; besonders aber f) die Visionen und Weissagungen, welche die Schranken der endlichen Vorhersehung und Vorahnung übersteigen, schlechthin nicht zu erklären.

§. 41.
Ralph Cudworth.

Noch gröſseren Ruhm erwarb sich Ralph (Radulphus) Cudworth, Professor der Theologie und der heiligen Schrift zu Cambridge (geboren 1617, † 1688), der sich die Widerlegung der Atheisten aus Hobbes Schule zur Aufgabe setzte. Sein Werk trägt den Titel: The true Intellectual-System of the univers, wherein all the reason and the Philosophy of Atheism is confuted, and its impossibility demonstrated, London 1678. fol.; und abermal Ebendas. 1743. 2. Voll. 4. Dann lateinisch übersetzt von Mosheim 1733. Jena in fol. und 1773 zu Leiden 2. Voll. 4.

Auch Cudworth geht von dem Grundsatze aus, daſs alle ächte Philosophie nur allein aus dem Wort Gottes, d. h. aus der göttlichen Offenbarung ihren Ursprung

haben könne, dergleichen einem jeden Volke nach desselben eigner Fassungsweise durch gewisse auserwählte Werkzeuge theils einstens schon geworden ist, theils noch werden soll.

Seine Beweise für die Wahrheiten der ersten und wesentlichen Artikel des Vernunftglaubens von der Wirklichkeit eines lebendigen und persönlichen Gottes, als Weltschöpfer und Weltregenten; vom sittlichen Unterschiede des Guten und Bösen, und von der Unsterblichkeit der Seele des Menschen sind folgende:

1) Die Stufen der Vollkommenheit des endlichen Seyns können doch nicht ins Unendliche fortgehen, also muſs es ein allervollkommenstes Wesen geben. — Wenigstens liegt im Begriff eines solchen Wesens kein Widerspruch; es ist also ungezweifelt möglich, und folglich auch wirklich: weil es ohne die Wirklichkeit nicht einmal möglich seyn würde. — Denn wenn Gott, das erste Unbedingt-Seyende, nicht wirklich ist, und zwar auf eine ewige Weise, so könnte er auch nimmermehr werden, d. h. er wäre nicht einmal möglich. System intellectual cap. V. §. 101. 102.

2) Weil nun das allervollkommenste Wesen eben darum ein nothwendig ewiges Wesen ist, so muſs es folglich von der Welt sowohl als von der Zeit verschieden seyn. Denn weder die Welt noch die Zeit können von Ewigkeit her bestanden haben; da keines von beiden je besteht, sondern immerfort als wandelbar sich beweist. Wenn nun gleichwohl am wandelbaren Welt- und Zeit-Laufe eine bleibende Idee dargestellt ist, so folgt dann abermal nothwendig, daſs ein ewiger Verstand seyn müsse, in dem diese Ideen leben.

3) Es ist demnach jede Art des Atheismus gleich unsinnig, man nehme nun an, a) daſs alles aus dem zufälligen Zusammentreffen der Atomen entstanden ist (atomistischer oder demokritischer Atheismus);

b) oder auch, daſs alles geworden ist aus gewissen Qualitäten und Formen; (Atheismus des Anaximandros und Aristoteles;) c) oder daſs der Ursprung der Dinge zu erklären sey aus einem ursprünglichen Leben der Urmaterie, entweder durch zufällige gesetzlose Entwicklung (Atheismus des Strato); oder durch eine organische Entwicklung nach nothwendigen Gesetzen, so daſs die Welt gleichsam als eine sich selbst entfaltende Pflanze zu betrachten ist; (Atheismus der Stoiker). Vergl. unten §. 111. num. 10.

4) Die Weltschöpfung aus Nichts ist denkbar, weil allerdings dasjenige, was vorher nicht existirte, immer nur aus nichts werden kann: wie wir dann auch täglich in uns selbst bemerken, wie neue Gedanken, die vorher gar nicht waren, aus Nichts entstehen; und auch auſser uns sehen, wie alle Veränderungen der Dinge aus ihrem respectiven Nichtseyn ins Seyn hervorgehen.

5) Da es jedoch eine Ungereimtheit ist, die körperlichen und organischen Formen aus einem Ungefähr abzuleiten: ein mechanischer Fatalismus aber zuletzt ebenfalls auf ein Ungefähr hinausläuft, und eine unmittelbare fortgesetzte göttliche Schöpfung eines jeden einzelnen Dinges insbesondere sich abermals nicht denken läſst, weil dagegen die häufigen Abweichungen und Fehlgriffe der Natur viel zu laut zeugen, so bleibt also nichts übrig, als eine bildende und erzeugende Kraft, als Welt-Seele, und als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt anzunehmen; die unmittelbar von Gott herrührt, und bewuſstlos die göttlichen Zwecke ausführet. System intellectual cap. III. §. 25. 26. S. 150 seq.

6) Uebrigens beweist z. B. schon das immerfort sich behauptende richtige und gewisse Verhältniſs zwischen den Verstorbenen und Neugebornen in Hinsicht auf Zahl und Geschlechts-Unterschiede, daſs

eine höchste Weisheit den nur scheinbar zufälligen Weltlauf lenke.

7) Die sinnliche Wahrnehmung giebt blofs einen verworrenen Schein; erst die in der Natur des menschlichen Geistes gelegenen ursprünglichen Begriffformen (Ideen) bilden aus jenem Sinnenscheine die Erkenntnifs, indem sie (denselben bestimmend) auf ihn bezogen werden.

8) Die unveränderlichen ewigen Ideen (Begriffsformen) des Sittlich-Guten und Bösen, des Wahren und Falschen, des Gerechten und Ungerechten sind unabhängig von göttlicher oder menschlicher Willkühr, indem jedes Wesen seiner Natur nach das seyn mufs, was es ist; und ewig gar nichts anders seyn kann.

9) Der Wille des Menschen, an sich ein blindes unbestimmtes Vermögen, wird erst gut oder böse; je nachdem Weisheit und Liebe des Guten, oder aber Thorheit und Lust zum Bösen in ihm vorherrscht.

10) Alle Weisheit und Güte der erschaffenen Wesen ist jedoch nur Frucht und Theilnahme an der einzigen ewigen und unveränderlichen Weisheit und Güte Gottes u. s. w.

Anmerk. Leibnitz tadelte an Cudworth's Intellectual-System, welches ihm die Tochter des verstorbenen Mad. Masham, ein sehr gelehrtes Frauenzimmer, nach ihres Vaters Tode zugeschickt hatte, vorzüglich dieses, dafs die plastischen Naturen (welche Cudworth der Materie aufser der dieser selbst zukommenden eignen Bildungskraft als beselendes Princip noch hinzugab, und welche Leibnitz als Entelechien gerne gelten liefs); nicht mechanisch auf den Körper wirken sollten; wogegen Leibnitz behauptete, dafs alle Veränderungen der körperlichen Natur nach mechanischen Gesetzen erfolgen; obschon die Gesetze des Mechanismus von der blofsen Materie allein nicht abhängen. Sieh. Epistol. Vol. IV. p. 26.

§. 42.

Samuel Parker.

Auch Samuel Parker, Professor zu Oxford († 1688), ein Zeitgenosse Cudworth's, doch mehr dem Aristoteles, als dem Plato zugethan, wie seine Abhandlung a free and impartial account of the Platonic Philosophy. Oxford 1666. 4. beweiset: — gab 1673 zu London Tentamina physico-theologica de Deo; und 1678 Disputationes de Deo et providentia heraus; darinnen er sich als einen Gegner der atomistischen Physik, welche alle Erzeugnisse und alles Leben der Dinge aus bloſsem Mechanismus erklären will, ausspricht, und über die Mängel derselben ein Wort zu seiner Zeit vorbrachte, das wenigstens zu tiefern Forschungen über das Princip der Physik und Metaphysik sowohl, als auch über den rechten Gebrauch der teleologischen Ansichten des Weltalls hätte auffordern sollen.

„Daſs der vernünftigen Erkenntniſs in der Natur überall Zwecke begegnen;" hält nämlich Parker mit Recht für den einzigen die Vernunft befriedigenden Beweis des Daseyns und der Weltregierung Gottes. — Denn Dinge (spricht er), welche sich auf einen Zweck beziehen, und um dessen willen geschäftig sind, müssen nothwendig durch eigene oder fremde Ueberlegung regiert werden. — Weil nun alle Naturgegenstände ihre Zwecke haben, und verfolgen, gleichwohl aber selbst einer vernünftigen Erkenntniſs ermangeln, so müssen sie folglich ohne Zweifel durch die Einsicht desjenigen allgemeinen Weltregenten regiert werden, welchen wir den höchsten Gott, den Herrn und Schöpfer aller Dinge nennen. Disput. de Deo p. 114. Vergl. Band II. §. 43. num. 7.

Die göttliche Vorsehung versucht Parker nach Platonischen Grundsätzen mit der menschlichen Freiheit

zu versöhnen und auszugleichen; indem er nämlich wiederholt, was ehedem schon Boëthius (Siehe oben Band I. §. 176. Lit. d.) vorbrachte." Nicht deswegen geschehe, was geschieht, weil es Gott also vorhersah; sondern daſs Gott es also vorhersieht, weil es durch den freien Willens-Act also beschlossen und vollbracht ward. Denn da Gott der ganze Zusammenhang aller Ursachen von Ewigkeit her bekannt ist, so sind es ihm ohne Zweifel auch unsere freien Willensentschlüsse, weil diese mit in den ewigen Zusammenhang aller Dinge gehören. Hiermit kann verglichen werden, was der heilige Augustin libr. V. cap. 10. de civit. Dei schreibt: „Non ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum esse praescivit; imo ideo non dubitatur, ipsum hominem peccare, cum peccat, quia ille cujus praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliudquid, sed ipsum hominem peccaturum esse praescivit: qui si nolit, utique non peccet, sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit.

§. 43.

John Pordage.

Noch entschiedener erklärte sich für den Supra-Naturalismus aller wahren Erkenntniſs John Pordage, ehedem Prediger, nachmals Arzt und mystischer Schriftsteller, geb. 1625 circ., † 1698 zu London. Seine wahre und göttliche Metaphysik (Metaphysica vera et divina), Frankfurt und Leipzig 1715. 3 Bände, 8., seine geheime Theologie (Theologia mystica de invisibilibus aeternis), Amsterdam 1698, und seine Sophia, oder holdselige ewige Jungfrau der göttlichen Weisheit, ebend. 1699, kann man als das vollständigste Compendium cabbalistisch-theosophischer Weisheit benützen.

Die Begründung aller ächten Wissenschaft durch das innere Licht oder die intellectuelle Anschauung fin-

det man jedoch noch deutlicher in der Sophia, als in der Metaphysica angegeben.— Dort (in der Sophia nämlich) heifst es: „So lange ich mit dem Auge meines Geistes immer aufwärts und nur aufser mir hinausschaute, in der Meinung, dafs das Princip der göttlichen Weisheit aufser mir seye, und ich daher aufsteigend streben müfste, in dasselbe aufgenommen zu werden: da konnte ich es nimmermehr erreichen; da ich aber einstens das Auge meines Geistes einwärts kehrte, da sah ich urplötzlich, wie das gesuchte Princip sich eben in mein Innerstes niedergelassen hatte, und recht die Wurzel meines eigenen Lebens seye. Und also fand ich herniedersteigend Gott in mir, welchen ich vergebens aufser mir so lange gesucht hatte.

c) Deutsche Mystik und Skeptik.

§. 44.

Johann Engel, ein Schlesier.

Auch bei den gemüthvollen Deutschen (die im XVI. Jahrhundert einen Reuchlin, Agrippa von Nettesheim, Theophrast von Hohenheim und Valentin Weigl; dann zu Anfang des XVII. Jahrhunderts einen Jacob Böhme und Johann Baptist von Helmont erstehen sahen) regte sich zu Ende des XVII. Jahrhunderts derselbe Geist abermal in drei verschiedenen Männern; den theosophischen Arzt Franz Merkurius von Helmont (siehe oben im II. Bd. §. 145.), den Mystiker Johann Engel und den religiösen Skeptiker Hieronymus von Hirnhaimb.

Johann Engel (Joannes Angelus, Silesius), eigentlich Dr. Joann Scheffler, geboren 1624 zu Breslau, erst K. Ferdinand III. Leibarzt, nachher ein Priester, † 1677; gab (circ. 1656) eben so geistreiche, als erbauliche Sinngedichte und Schlufsreime heraus, darinnen er eben so kühn und erhaben, als fromm und gemüthlich

müthlich von der Gottwerdung, Deification des Menschen, als der einzigen Bedingung zur Erwerbung der ewigen und immerwährenden Seligkeit spricht. Leibnitz erwähnt dieses Engels in der seiner Theodicea gegen Bayle voranstehenden Dissert. de conformitat. fidei cum ratione §. 9. mit folgenden Worten: Joann. Angelus, Silesius, auctor quorundam non inelegantium versiculorum germanicorum ad acuendam pietatem factorum; qui Epigrammatum instar recens recusi sunt.

Eine neue, nach der ed. pr. und der Arnold'schen Ausgabe besorgte, sehr gefällige Auflage seines „Cherubinischen Wandersmannes" erschien in der J. E. v. Seidel'schen Buchhandlung, Sulzbach 1829, und eine Auswahl seiner darin enthaltenen Sprüche, die tief und freundlich das stille Gemüth jedes Lesers anziehen, hat Franz Horn im Taschenbuche für deutsche Frauen (Nürnberg bei Schrag 1819), S. 117 folg. gegeben.

§. 45.

Hieronymus Hirnhaimb.

Hieronymus Hirnhaimb, Abt zu Kl. Sion in Prag, Visitator und Generalvicar der Prämonstratenser-Ordens, zeigte in einer gehaltreichen Schrift de Typho generis humani, Pragae 1676. 4., wie ehemals Agrippa von Nettesheim (II. Band §. 100.), und zu seiner Zeit Jos. Glanville in England (oben §. 39.) die Eitelkeit alles menschlichen Wissens, d. i. die widrige Aufgeblasenheit, Leerheit, Schwierigkeit, Unzuverlässigkeit, Betrüglichkeit, Vermessenheit, und vielfältige Gefährlichkeit unsrer vermeintlich sichersten Erkenntnisse und Grundsätze: — indem z. B. das Axiom: Aus Nichts wird Nichts durch die Schöpfung; das Axiom: dafs drei Dinge weder mit einem Dritten, noch untereinander identisch und den-

noch drei Dinge seyn können; durch das Geheimniſs der Dreieinigkeit u. s. w. widerlegt werde, und folglich auch alle andere Axiomen gleichfalls nur in einem Sinne wahr seyn möchten: daſs daher alles Wissen, welches auf sinnliche Erfahrung oder auf Folgerungen aus den Grundsätzen des endlichen Verstandes sich gründe, ungewiſs, und nur dasjenige allein gewiſs seye, was die Seele unmittelbar aus göttlicher Offenbarung, d. h. mittelst der Erleuchtung durch das ihr angeschaffene göttliche Licht (welches von der thierischen Vernunft durchaus verschieden ist) erkennet, indem sie diesem Lichte ihr geistiges Auge eröffnet, und seinen Einwirkungen stille hält.

Daſs übrigens Hirnhaimb nichts weniger als die wissenschaftlichen Uebungen ganz verwerfen wollte, wiewohl er von der thierischen Vernunft ohne göttliche Erleuchtung keine wahre Erkenntniſs erwartete, erhellet aus folgendem seinem Denkspruche:

Tolle scientiarum usum, comparatum vel infusum,
vita de monastica;
Si non fiat cerebrosa, stupida, vel furiosa,
saltem fit phantastica! —

Zweite Epoche.

Neuer Kampf zwischen dem gemeinen Menschen-Verstande des sich selbst noch nicht vollkommen begreifenden unmittelbaren Selbstbewufstseyns mit der gleichfalls noch unvollendeten Speculation, bis zum zeitlichen Siege des erstern über die letzere. (Vom Anfang bis gegen den Schlufs der zweiten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts.)

A.

Kampf des gemeinen Menschen-Verstandes für den empirischen Realismus gegen die in sich selbst entzweite Speculation, den Skepticismus und die Mystik.

§. 46.

Natur und Verlauf dieses Kampfes im Allgemeinen.

Nun war nur noch übrig, dafs auch der gemeine Menschen-Verstand des sich selbst noch nicht verstehenden unmittelbaren Selbstbewufstseyns, dem ja noch überdiefs die sorgfältige Naturbeobachtung und so viele selbst erfundene künstliche Versuche täglich neue Waffen zu seiner Rüstung lieferten, seine Behauptungen theils gegen die mit sich selbst entzweite, und über einseitigen Verstandesbegriffen festhaltende Speculation, theils gegen die alle Gewifsheit abläugnende Skeptik, theils über die nur begrifflos ahnende Mystik gelten zu machen versuchte; wobei dann einerseits zwar der angreifende gerade Menschen-Verstand nohwendig anfangs einen leichten und glänzenden Sieg erhalten mufste, welchen er jedoch aus Uebermuth und

Mißkenntniß des Grundes, den er ihm verdankte, bald wieder verscherzte, indem er leichtsinnig sich in sich selbst entzweiend, und einseitig zum Materialismus und Sensualismus sich hinneigend, zuletzt abermal dem Skepticismus sich gefangen geben mußte.

Dagegen anderseits die anfangs wegen ihrer Selbstentzweiung leicht besiegte speculative Vernunft sich nur neuerdings gehörig zu sammeln, und über sich selbst besser zu verständigen brauchte, um auch mit dem gemeinen Verstande sich für immer auszusöhnen, und dann vereint mit ihm sowohl die Skeptik zu entwaffnen, als selbst die Mystik zu Begriffen zu erheben, und derselben hierdurch zur Selbsterkenntniß zu verhelfen. — Der Verlauf dieses Kampfes stellt dar die zweite Epoche der Geschichte der neuern Philosophie. Als Vorkämpfer für die Behauptungen des gemeinen geraden Menschen-Verstandes, und des Ursprungs aller Erkenntniß und Wissenschaft aus der Erfahrung trat der Engländer John Locke auf, dessen Lehre alsbald sowohl bei seinen Landsleuten, als zusagend ihrem pragmatischen Sinne, theils auch bei den vorschnellen und witzigen, damals der Skeptik, so wie der Mystik gleich müde gewordenen Franzosen schnellen Eingang und reissenden Fortgang gewann, jedoch sowohl dort als hier nach und nach zum Sensualism, Materialism, Libertinism, Mechanism und Atheism verbildet ward, bis sie endlich zugleich mit dem einseitig ihr entgegenkämpfenden empirischen Idealism im Skepticism untergieng.

Als Vorkämpfer für die Ideen der speculativen oder wissenschaftanstrebenden Vernunft zeichnete sich unter den Engländern John Berkley, der Gründer des subjectiven Idealism, und unter den Deutschen der große Leibnitz aus, der seine Phi-

losophie sowohl dem Dualism des Descartes, als auch dem Empirism des Locke, und der Alleinlehre des Spinoza entgegensetzte. Leider fand jedoch dieser grofse Genius unter seinen Zeitgenossen und Landsleuten wenig verwandte Geister, und auf seiner wissenschaftlichen Laufbahn keinen einzigen Nachfolger, so dafs seine Philosophie von Wolf mit wesentlicher Veränderung der Leibnitz'schen Monadenlehre zum Schulgebrauche in ein Compendium redigirt, zur blofsen Populär-Philosophie und zum kahlen eklektischen Dogmatism herabsank, welchen lächerlich zu machen der modischen französisch-preussischen Aufklärung (die selbst im Grunde nur eine ganz gemeine Plattheit war) ein Leichtes seyn mufste.

§. 47.

Kampf des Empirism mit der unvollendeten Speculation auf dem Felde der Logik. John Locke; Character dieses Mannes und seine Schriften.

John Locke, der Verfechter des empirischen Verstandes-Realismus, geboren zu Wrington 1632, † 1704, war der Freund und Secretair des Grofskanzlers Mylord Anton Ashley, nachmals Grafen von Shaftesbury, mit dem er auch in Ungnade fallend nach Holland zum Prinzen von Oranien auswandern mufste, und nicht eher als nach der Erhebung dieses Prinzen auf den englischen Thron in sein Vaterland zurückkehrte.

Sein gröfstes und berühmtestes Werk, das er in Holland verfertigte, aber erst 1690 in England publicirte, trägt den Titel: Essay concerning human Understanding (Versuch über den menschlichen Verstand), darinnen er sich besonders mit der Untersuchung des Ursprunges der menschlichen Erkenntnisse beschäftigt, welche er mit Verwerfung aller angebornen Ideen ganz allein von der sinnlichen Erfahrung ableitet: denn die Seele sey ursprünglich wie eine tabula rasa,

auf der noch gar nichts geschrieben steht, alles also, was sie von Wissenschaft und Erkenntniſs besitzen mag, verdanke sie den Einwirkungen von auſsen. Essai sur l'Entendement humain liv. I. chap. 2. §. 22. (Traduit. par P. Coste.): „Les Esprits des Enfans indifferens à toute sorte d'opinions reçoivent les impressions, qu'on leur veut donner semblables à un Papier blanc, sur le quel on écrit tels caractères qu'on veut.

Leibnitz, der diesem Versuche im Jahr 1696 einen neuen Versuch (Nouveaux Essais sur l'Entendement humain) entgegensetzte, urtheilte von Locke und dessen Philosophie, die im Grunde bloſser Empirism und Sensualism oder Materialism war: „Inclinasse eum ad Socinianos (Anti-Trinitarios) quorum paupertina semper fuit de Deo et mente Philosophia. — Porro non intellexisse, veritates necessarias non posse comprobari nisi ex principiis menti insitis; cum sensus non doceant, quid necessario fiat, sed simpliciter quid fiat tantum. Item non animadvertisse, quasdam ideas menti necessario innatas esse debere, cum saltem ipsa mens innata sit sibi. Epist. ad Bierling. In Kortholds Briefsammlung IV. vol. p. 15. Lockes übrige Schriften betreffen die Erziehung der Kinder (London 1693), dann die Uebereinstimmung des Christenthums mit der Vernunft; — die Wunder, die Staatsmacht und die religiöse Toleranz u. s. w. Diese verschiedenen Abhandlungen erscheinen als nachgelassene Werke (posthumous Works) zu London 1706. 2 Voll. 8., und ins Französ. übersetzt von J. le Clerk zu Rotterdam 1710 und zu Amsterdam 1732 in 2 Bänden, 8. Die sämmtlichen Werke erschienen zu London 1714 und 1727 in drei Folio-Bänden.

Anmerk. Loke's Kenntnisse in der Politik veranlaſsten Lord Cooper d'Ashley, nachmaliger Graf Shaftesbury, daſs er von demselben den Entwurf einer politischen Constitution für die Provinz Carolina in Amerika, welche König Karl II.

im Jahre 1663 an diesem Lord und noch sieben andere Herren überlassen hatte, mit Einwilligung seiner Mitbesitzer verlangte. — Dieser Entwurf ward in die collection of Several pieces of Mr. John Locke published bei John Hales (Mr. de Maizeaux), London 1720. 8., mit aufgenommen.

Ueber die Staatsmacht im Allgemeinen äufsert Locke in seinen Two Treatises on Government 1690, dafs sie keinen andern Grund haben könne, als den Gesammtwillen aller, welche sich ihr unterwerfen; und dafs daher die Griechen z. B. ihren jetzigen Oberherrn, dem Grofs-Sultan, jeden Augenblick den fernern Gehorsam blofs wegen Ermangelung eines alleinigen Rechtsgrundes aufsagen möchten. — Ferner, dafs die Trennung der gesetzgebenden Macht von der vollziehenden das Wesen der beschränkten Monarchie und der besten Regierung überhaupt constituire; indem auf Erden weiter keine Gerechtigkeit mehr bestehen würde, sobald eine der beiden Gewalten von der andern sich jemals unabhängig machen werde. Man sieht also hieraus, dafs Locke kein Freund weder der unumschränkten Souverainität, noch der durch blofse angebliche Verjährung gegründeten Legitimität war.

§. 48.

Grundrifs des Locke'schen empirisch-realistischen Lehrsystems.

I. Von dem Ursprunge der Erkenntnisse und den einfachen Vorstellungen.

1) Alle menschlichen Erkenntnisse sind erworben; ihre Quelle ist die Erfahrung. Auch die theoretischen sowohl als praktischen Grundbegriffe und Grundsätze, worinnen alle Menschen übereinstimmen, sind nicht angeboren, sondern erworben; denn nichts ist in der Seele a priori enthalten, was ihr nicht, als zu ihrem Wesen gehörig, unmittelbar im Bewufstseyn gegenwärtig ist. Essais Livr. I. c. 1. 2. 3. (Das Wahre ist, dafs alle wahre Erkenntnisse der Idee nach ewig sind, obschon sie dem Bewufstseyn nach in der Zeit durch Erfahrung erst erwachen.)

2) Die Erfahrung ist innere oder äufsere. Aus der innern Erfahrung werden die Gedanken der Reflexion, aus der äufsern die Sensationen und Empfindungen erzeugt. — Die Objecte der äufsern Erfahrung sind die körperlichen Dinge; die der innern Erfahrung die Thätigkeiten (und Veränderungen) des Geistes. Die Reflexionen erfolgen später als die Sensationen, weil die Aufmerksamkeit des Geistes später auf sich selbst, als auf die einwirkenden Aufsendinge gerichtet wird. Livr. III. chap. 1. §. 1—8.

3) Fragen: Zu welcher Zeit der Mensch Vorstellungen zu haben anfange? — heifst fragen, zu welcher Zeit er anfange, um sich selbst zu wissen? — Denn Vorstellungen haben, und sich selbst bewufst werden, ist Eins. — Dafs die Seele immer um sich selbst wisse, (d. h. dafs sie immer wirklich einige Vorstellungen haben müsse,) scheint eben so wenig nothwendig zu seyn, als dafs der Körper immer in Bewegung sey. — Wenigstens (fährt Locke fort) mufs ich von mir selbst gestehen, dafs mir eine von jenen schwerfälligen Seelen zu Theil geworden ist, die nicht aufgelegt ist, in einem fort zu denken. Das Denken, halte ich vielmehr dafür, sey blofs eine Handlung, obschon die vorzüglichste der Seele; aber constituire nicht ihre Wesenheit. l. c. §. 9—23.

4) Die Ideen, d. h. die objectiven Vorstellungen sind entweder einfach, wenn sie unmittelbar aus der äufsern oder innern Erfahrung entspringen, oder aber zusammengesetzt, wenn sie in jene einfachen sich auflösen lassen. Livr. II. chap. 2. §. 1. Die einfachen Vorstellungen (Ideen) und Empfindungen (Sensationen) sind daher der letzte Stoff unserer Erkenntnifs; und der Verstand kann sie weder aus sich selbst erzeugen, noch durch sich selbst verändern; sondern er mufs sie eben aufnehmen, wie sie ihm gegeben werden. l. c. §. 2.

5) Die einfachen, nicht weiter zerlegbaren Vorstellungen (Ideen) haben selbst wieder ihren Grund ent-

weder in der Wahrnehmung eines einzigen Sinnes, oder aber in der vereinten Wahrnehmung mehrerer Sinne. Livr. II. chap. 3. §. 1. 2.

6) Aus der vereinten Wahrnehmung mehrerer Sinne gehen hervor, die objectiven Vorstellungen (Ideen) von Solidität, Ausdehnung, Figur, Bewegung und Ruhe. Ebend. chap. 4. 5.

7) Aus der Reflexion auf die Thätigkeiten des Geistes gehen hervor die objectiven Vorstellungen des Denkens und Wollens, welches beides uns eine innere Erfahrung kennen lernt; dann die Ideen des Daseyns, der Einheit, des Vermögens u. s. w., welche aus der Vereinigung der äufsern und innern Erfahrung entspringen. Ebend. chap. 6 und 7.

8) Aus den einfachen objectiven Vorstellungen (Ideen) entspringt durch die Bearbeitung des Verstandes eine zahllose Mannigfaltigkeit neuer komplexer Vorstellungen. Die logischen Thätigkeiten des Verstandes hierbei sind: a) die Zusammensetzung der Vorstellungen in eine; b) die Entgegenstellung und Vergleichung der Vorstellungen, woraus die Verhältnifsbegriffe entspringen; c) die Abstraction von Zufälligkeiten, welche die allgemeinen Begriffe erzeugt. Ebend. chap. 12. §. 1.

§. 49.

Fortsetzung.

II. Von den complexen Vorstellungen.

1) Alle zusammengesetzten (complexen) Begriffe, deren freilich unendlich viele sind, kommen dennoch zuletzt auf drei Hauptklassen, nämlich auf die Bestimmungen der Modalität von Zeit und Raum, die Substanz, oder die Relationen zurück. Livr. II. chap. 12. §. 3.

2) In Hinsicht auf die Modalität von Zeit und Raum gilt der Grundsatz: „dafs eine wirkliche Einzelnheit auf einmal nur in einem Orte, und zu

einer Zeit existiren könne:" — das Prinzip der Einzelnheit (principium individuationis) ist also die Beschränktheit der Existenz eines Dinges auf einem bestimmten Orte, auf eine bestimmte Zeit. — Bei organischen und lebendigen Geschöpfen wird die Identität ihrer Fortdauer nicht bloſs auf die Dauer der materiellen Masse, sondern auch auf die der Organisation und des Bewuſstseyns beschränkt. Livr. II. chap. 27. §. 3—9.

3) Der Raum ist von dem Raumerfüllenden Körper, wie Zeit von der Bewegung, die in ihr vorgeht, und durch sie gemessen wird, verschieden. Livr. II. chap. 13. §. 11. suiv.

4) Das Wort Substanz muſs entweder in einem ganz andern Sinne Gott, der Seele und dem Körper beigelegt werden (und dann thut man unrecht, drei ganz verschiedene Begriffe durch ein und dasselbe Wort zu bezeichnen); oder man wird zugeben müssen, daſs alle drei, nämlich Gott, die Seele und der Körper der Wesenheit nach Eins, und nur den Modificationen nach verschieden seyen. Livr. II. chap. 13. §. 18. (Das letztere war die Lehrmeinung des Spinoza.)

5) Die Qualitäten der Substanzen sind entweder ursprüngliche (primariae), wenn sie den Dingen vermöge ihres objectiven Seyns zukommen, wie z. B. Ausdehnung, Solidität, Bewegung u. s. w., oder aber abgeleitete (secundariae), wenn sie ihnen nur vermöge der subjectiven Empfindung unserer Sinne zukommen, wie z. B. Farbe, Geruch, Geschmack u. s. w. Doch da sich diese abgeleiteten Eigenschaften zuletzt auf jene ursprünglichen gründen, so kann auch den letztern die Realität nicht abgesprochen werden. Livr. II. chap. 8. §. 9. suiv.

6) Der Begriff der Succession entsteht durch die Wahrnehmung der ununterbrochenen Folge unserer Vorstellungen im Wachen; die Idee der Zeit durch die Vorstellungen einer durch gewisse Maaſse bestimmten

Dauer. Livr. II. chap. 14. §. 1—4. Eine Succession und Dauer ohne Gränzen giebt den Begriff der Ewigkeit und Unendlichkeit. Ebend. chap. 14. §. 27. und chap. 17. Aus derselben Quelle der Anschauung nämlich der Zeit-Dauer, entstehen die Begriffe von Zahlen- und Raum-Gröſsen. Ebend. chap. 16. Wie auch die Begriffe von Ursachen und Wirkungen. Ebend. chap. 26.

§. 50.

Fortsetzung.

III. Vom Vermögen und dem Willen.

1) Eben so gelangen wir durch die Wahrnehmung, „daſs die Dinge auſser uns entstehen und vergehen," und daſs unsere Vorstellungen theils durch die Einwirkung äuſserer Gegenstände, theils durch unsern innern Willensentschluſs verändert werden, zum Begriff eines Vermögens, dessen Thätigkeit wir durch unser eignes Handeln erkennen, und dessen Leiden wir durch alle Arten erhaltener Eindrücke wahrnehmen. Livr. II. chap. 21. §. 1—4.

2) Das Vermögen, die Gegenwart oder Abwesenheit einer Vorstellung zu bewirken, oder in Rüchsicht auf den Körper die Bewegung der Ruhe, oder die Ruhe der Bewegung vorzuziehen, ist der Wille; Livr. II. chap. 21. §. 5. — und das Vermögen zu handeln, zu denken oder nicht zu denken, ist die Freiheit. Ebend. l. c. §. 7. 10. 14. 15.

3) Der Wille wird durch den Verstand bestimmt, und dieser wiederum durch das Verlangen, d. h. durch den Zustand der Unbehaglichkeit, daſs dieses oder jenes, was er als gut und wünschenswerth anschaut, in wie ferne es als durch seine Kraft erreichbar scheint, ihm noch mangle. Ebend. §. 29. 31. 32.

4) Nicht also gerade das höchste Gut, was der Verstand als solches anerkennt, sondern immer nur das

nächste relative Gut, was zugleich diesem individuellen Charakter zusagt, ist dasjenige, was den Willen des Menschen bei seinen Handlungen bestimmt; nach dem Ausspruche des Dichters: video meliora proboque, deteriora sequor. Ebend. §. 35.

§. 51.

Fortsetzung.

IV. Von der Sprache.

1) Die Vernunft sowohl als die Geselligkeit des Menschen erfordert eine Wortsprache; nämlich einen systematischen Inbegriff artikulirter Töne (die wir Wörter nennen) zur Bezeichnung und Mittheilung unserer Begriffe. Livr. III. chap. 1. §. 1—4.

2) So wie nun die ersten, einfachsten und unmittelbarsten Vorstellungen selbst insgemein von sinnlichen Dingen hergenommen sind, so finden wir auch, daſs sogar die Worte, welche wir zur Bezeichnung von geistigen und übersinnlichen Dingen gebrauchen, sämmtlich von sinnlichen Dingen übertragen und entlehnt sind. Ebend. l. c. §. 5.

3) Da der Zweck der Sprache die allgemeine Verständigung als Bedingung des gemeinsamen Gesammtlebens der Menschen ist, so muſste die Sprache zuvörderst eine allgemeine Bezeichnung der Einzelnheiten enthalten. Die Wörter bezeichnen daher das Allgemeine der Objecte, und nur die Gegenstände, wo die Individualität besonders bezeichnet werden muſs, haben auch individuelle Namen. Ebend. l. c. chap. 3. §. 1—5.

4) Ein Wort wird allgemein, wenn es als Zeichen eines allgemeinen Begriffes gebraucht wird; und ein Begriff wird allgemein, wenn man das Individuelle der Qualitäten, der Zeit und des Raumes von ihm absondert. Ebend. chap. 3. §. 6.

5) Allgemeine Ausdrücke bezeichnen demnach eben so wenig als allgemeine Begriffe Individuen, sondern nur gewisse Gattungen derselben, und die Wesenheit einer jeden Gattung ist nichts anders, als der abstracte Begriff desjenigen, was den Individuen der Gattung gemeinschaftlich ist. Ebend. chap. cit. §. 12.

6) Reale Wesenheiten sind diejenigen, welche die wahren innern Beschaffenheiten der Dinge anzeigen; nominale Wesenheiten hingegen, welche simpliciter nur das Allgemeine der Gattung bezeichnen. In Rücksicht auf die einfachen und abstracten Begriffe sind demnach reale und nominale Wesenheit Eins; nicht aber in Rücksicht auf wirkliche Substanzen. So ist z. B. die reale und nominale Wesenheit eines Dreiecks: „drei Seiten und drei Winkel haben,“ für alle gedenkbaren und wirklichen Dreiecke dieselbe; hingegen ist z. B. die Wesenheit der Materie nominaliter zwar dieselbe, realiter aber ganz eine andere im Golde, im Silber, im Eisen u. s. w. Ebend. l. c. §. 15—18.

7) Die Begriffe der Nominal- und Real-Wesenheiten sind ewig und unveränderlich: die Individuen hingegen, wodurch die Begriffe in der Wirklichkeit dargestellt (d. h. verwirklichet) werden, sind alle und jede dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Ebend. l. c. §. 19.

8) Die Bestimmung der Nominal-Wesenheiten, d. h. der allgemeinen Gattungsbegriffe, in ein Produkt des Verstandes und der Freiheit der Menschen, ob sie gleich hierbei, soviel sie vermochten, den ihnen von der Natur gegebenen Merkmalen folgten. Livr. III. chap. 5. §. 1—4.

9) Fast willkührlich aber sind die Nominal-Wesenheiten von Tugenden und Lastern, welche einen Begriff von freien Handlungen in

sich fassen, die einer sittlichen Beurtheilung fähig sind. Ebend. §. 5. Gleichwohl, und gerade darum, weil hier alles von Nominal-Definitionen, welche zugleich Real-Definitionen sind, abhängt, müfsten in der Ethik so strenge Demonstrationen, wie in der Geometrie möglich seyn, wenn man sich nur über die Definitionen selbst vereinigen könnte. Ebend. Livr. III. chap. 11. §. 16. und Livr. IV. chap. 4. §. 7. 9.

§. 52.

Fortsetzung.

V. Von der Evidenz der Erkenntnifs und den Axiomen.

1) Die Quelle aller Evidenz ist allein die anschauliche Erkenntnifs, die keinen Erweis aufser sich selbst zuläfst, und auch keines andern bedarf. Livr. IV. chap. 2. §. 1.

2) Evident sind also nur allein Erkenntnisse, die aus deutlichen und ganz einfachen Vorstellungen hervorgehen. Livr. cit. chap. 5. §. 4.

3) Die sogenannten blofs formalen Grundsätze und Axiomen der Metaphysik sind ohne alle Brauchbarkeit für reale Erkenntnifs, weil die besondern concreten Fälle mehr in die Augen fallen, und folglich leichter erkannt werden, als jene Axiomen selbst. Livr. cit. chap. 7. §. 8. Doch sind sie für die wissenschaftliche Lehrmethode und für die gelehrten Disputationen unentbehrlich. Ebend. chap. 7. §. 11.

4) Zu den eitlen Sätzen (propositiones frivolae) gehören nicht etwa ausschliefslich die pur allein identischen, sondern auch noch alle lediglich analytischen, welche unsere Erkenntnifs realiter um gar nichts erweitern, sondern im Prädicate nur aussagen, was ohnehin schon im Begriffe des Subjects stillschweigend enthalten war. Livr. IV. cit. chap. 8. §. 1—8.

5) Viele metaphysische Probleme wird man nie entscheiden können; z. B. ob die Materie denken könne? (Livr. IV. chap. 3. §. 6.) Item, ob es noch andere endliche Intelligenzen als die menschlichen Seelen gebe, und wie diese denken und anschauen u. s. w. Livr. II. chap. 23. §. 13. 36. Livr. IV. chap. 3. §. 27. Mehrere Probleme aber lassen sich leicht entscheiden, wenn man nur von den Vorurtheilen einseitiger Systeme sich erst frei macht. Livr. IV. chap. 20. §. 18.

§. 53.

Kritik des Locke'schen Lehrsystems und erste Gegner desselben.

Nun läſst sich zwar nicht läugnen, daſs Locke's Lehrgebäude hin und wieder einige vortreffliche Erklärungen enthalte, allein im Ganzen ist es nichts weniger, als befriedigend; denn 1) enthält es als Grundlage doch nur den alten Gedanken des Aristoteles und seiner Anhänger, „daſs nichts in dem Verstande seyn könne, was nicht durch die Sinne in denselben gekommen ist;" gleich als wenn nicht zum Mindesten der Verstand sich selbst angeboren wäre; 2) könnte, in wie ferne die Erfahrung immer nur lehrt, was ist, nicht daſs und warum es so seyn muſs, nach diesem System nimmer eine vollkommen strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erkenntniſs behauptet werden; 3) würde sich auch aller Inhalt der Philosophie lediglich auf Erfahrungssätze einschränken müssen, was wesentlich mit dem letzten Ziele des Philosophirens nicht übereinstimmt; 4) müſste endlich, wenn der Empirismus consequent verfolgt würde, gar keine eigentliche Philosophie, weder Metaphysik noch Ethik möglich seyn, und die übersinnlichen Gegenstände derselben müſsten unter die Hirngespinste gerechnet werden.

Darum erweckte Locke's Versuch, der dem gemeinen Verstande so sehr zusagte, weil er nur bei den unmittelbaren Thatsachen des empirischen Bewufstseyns stehen blieb, alsobald auch sogar in England den Widerspruch aller Intellectual-Philosophen; die nur damals, weil sie selbst die einseitige Subjectivität noch befangen hielt, nicht im Stande waren, ihn hinlänglich zu widerlegen. So erschienen z. B. Gegenschriften unter andern:

1) Von Henry Lée, l'Antiscepticisme, ou remarques sur chaque chapitre de l'Essai de M. Locke. London 1702. fol.

2) Von John Norris, Essai d'une Theorie du monde idéel oû intellectuel, London 1704. 8., darinnen der Verfasser mit Malebranche behauptet, dafs wir alle Dinge in Gott schauen: welche Hypothese Locke in seinen vermischten Schriften einer ausführlichen Prüfung unterworfen hatte.

3) Von D. Brown, The procedure, extent, and limits of human understanding; herausgegeben von Nath. Brontongk, (London) 1728. 8.

4) Von Robert Gréene, Arzt zu Cambridge, im VI. Buche seiner Principles of Philosophy, Cambridge and London 1727, der daselbst S. 607 freimüthig äufsert, dafs die Meinung, es gebe keine angebornen Erkenntnisse, fast beweise, dafs es dem Manne, der so was behaupten könne, an angebornem Verstande fehlen müsse.

5) Von Shaftesbury, Lockes Freunde selbst, ein scharfes Urtheil in seinen Entertainings on several subjects naturals and morals, die ins Französische und Deutsche übersetzt wurden.

6) Der merkwürdigste jedoch aus allen den einheimischen Locke'schen Gegnern war Georg Berkley, der dem empirischen Realismus des Locke, vom nämlichen Standpunkte der Subjectivität ausgehend, einen eben so einsei-

einseitigen, gleichfalls rein-empirischen Idealismus entgegensetzte.

§. 54.

Georg Berkley's empirisch-idealistisches Lehrgebäude.

Georg Berkley, Bischof zu Cloyne in Irland (geb. 1684, † 1754), die gefährliche Tendenz des einseitig sinnlich-empirischen Realismus schon frühzeitig einsehend, daſs derselbe nothwendig in seiner folgerechten Entwicklung nicht nur alle Philosophie, sondern sogar den einfachen Glauben an alles Uebersinnliche nothwendig vernichten würde, unternahm, um die Ueberzeugung vom wahrhaften und wesenhaften Seyn des Uebersinnlichen und Geistigen (Gottes und der menschlichen Seele) zu retten, nichts geringers, als die Beweisführung der gänzlichen Nichtigkeit der materiellen Auſsenwelt als eines vom vorstellenden geistigen Subjecte ganz unabhängigen Dinges an sich. — Zu diesem Ende gab er seine Trée dialogues between Hylas and Philonous (1713) und seinen Alciphron or the minut-philosopher (sieben andere Dialogen) sämmtlich zu London heraus, worinnen er seinen Idealismus (Platons Methode und Vortrag nachahmend) gefällig und verständlich darzustellen sucht. Die Gespräche zwischen Hylas und Philonous, die 1776 zu London zusammt dem Treatise on The principes of human Knowlegde neu aufgelegt, und auch in der Sammlung seiner Werke (London 1784. 2 Voll. 4.) eingerückt wurden, erschienen auch verdeutscht von I. Ch. Eschenbach in Rostock 1756. 8., unter dem Titel: Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, welche die Wirklichkeit ihres eignen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen; — und abermal im ersten Bande der Berkley'schen philosophischen Werke. Leipzig 1781. 8. Ein schönes weissagendes Gedicht vom Bischof J. G. Berkley

zu Cloyne: On the Prospect of planting arts and learning in America 1725, steht eingerückt im IV. Bande von Herder's zerstreuten Blättern (1792) S. 383. Leider ist jedoch die Prophezeiung in Hinsicht auf speculative Philosophie noch gegenwärtig fern von vollkommner Erfüllung. Vergl. unten §. 225. Zustand der Philosophie in den vereinigten amerik. Staaten.

Berkleys System, wie es im Treatise concerning the principles of human Knowlegde geradezu aufgestellt, und in den von Eschenburg übersetzten Gesprächen polemisch vertheidiget wird, ist in seinen Grundzügen folgendes:

1) Es hat wohl nie etwas Unverständigeres und Verwirrteres gegeben, als die Vorstellung einer unbedingt als Ding an sich selbst bestehenden Materie; folglich auch nichts Unverständigeres und Verwirrteres als die Behauptung einer materiellen an sich seyenden Aufsenwelt, als eines Inbegriffes aufser dem wahrnehmenden Bewufstseyn der Seele bestehender, und dennoch, so wie sie sind, wahrnehmbarer materieller Dinge oder Objecte, die (man weifs nicht wie) durch den Willen Gottes ursprünglich aus Nichts sollen geschaffen worden seyn.

2) Vielmehr ist gerade der objective Inbegriff alles Wahrgenommenen, was die Aufsenwelt darbietet, weiter nichts, als eben der Inbegriff der subjectiven Wahrnehmung selbst; denn alle Eigenschaften, welche wir den Aufsendingen zuschreiben, sowohl die Grundeigenschaften als die abgeleiteten, gründen sich auf die subjective Wahrnehmung und Empfindung, da alle sinnliche Beschaffenheiten, als Ausdehnung, Gröfse, Figur, und noch mehr die Farben, Töne, Gerüche und Geschmack nichts anderes, als subjective Empfindungen sind, welche selten bei allen Individuen einerlei seyn dürften; und deren objective Realität sich schlechthin nicht erweisen läfst.

3) Das Seyn der Aufsenwelt bedeutet der philosophischen Besonnenheit nur ihr Vorgestelltwerden; ihr Esse ist lediglich ihr Percipi; und noch ein anderes Seyn, oder irgend ein objectives Substrat der Aufsenwelt unterzulegen, wäre der offenbarste Mangel an der nächsten und leichtesten Reflexion; da auch dieses untergelegte objective Seyn, so wie nur davon geredet wird, in dem Bewufstseyn, und für das Bewufstseyn seyend, d. h. nur als Vorstellung seyend, erkannt wird. Siehe Treatise concerning the principles of human Knowlegde, §. 4. 7. 8. S. 76. 78. und §. 17. S. 86. Gespräche zwischen Hylas und Philonous, S. 207. 336.

4) Gegen das vorausgesetzte An-sich-Seyn der sämmtlichen Dinge der Aufsenwelt spricht ferner die Dunkelheit des Begriffes der Substanz der Materie, die noch kein Metaphysiker hinlänglich-genugthuend zu definiren vermochte. Denn ist die materielle Substanz, das eigentliche Substrat des Seyns der Materie oder das eigentlich an sich seyende Etwas derselben, eben auch ein Ausgedehntes, so müfste diese Ausdehnung dennoch etwas ganz anders, als die sinnliche und empfindbare Ausdehnung seyn; weil ja die Substanz selbst kein Gegenstand der unmittelbaren Erfahrung je seyn kann; spricht man hingegen der Substanz der Materie die Ausdehnung ab, so ist es unbegreiflich, wie dann sämmtliche Eigenschaften an einem Unausgedehnten haften, und überhaupt die Substanz als Materie existiren könne. Gespräche, S. 155—162.

5) Dafs die Empfindungen und Vorstellungen gleichsam Abbildungen der äufsern Dinge seyen, und dafs wir diese durch jene unmittelbar erkennen, ist unrichtig; denn aus einem Gemälde kann man nicht unmittelbar das Original erkennen, wenn man nicht von demselben durch das Gedächtnifs oder durch den Be-

griff schon vorläufige Erkenntnifs hat, um nachher das Gemälde damit zu vergleichen. Nun lehren die Sinne nichts von einer Beziehung der Vorstellungen auf die Objecte; eben so wenig aber können uns das Gedächtnifs oder der Begriff die vorgeblichen Originale der Vorstellungen kennen lernen, wenn diese aufser und ferne von unserer vorstellenden Seele in einer für sie ganz unzugängigen Welt an und für sich bestehen.

6) Ferner, wenn es wirkliche, von den Empfindungen und Vorstellungen, als ihren Nachbildern unabhängige Gegenstände, als ihre Urbilder geben sollte, so sind nach dieser Annahme die Gegenstände (d. h. die Dinge der an und für sich bestehenden Aufsenwelt) ganz gewifs von unsern Vorstellungen und Empfindungen ganz unabhängig, und richten sich folglich auch nicht nach der Veränderlichkeit dieser letztern. Wie können dann aber unsere so sehr veränderlichen Vorstellungen Nachbilder von jenen unveränderlichen Gegenständen seyn?

7) Abermal, wenn nur die Vorstellung der Vorstellung, die Empfindung der Empfindung ähnlich ist; wie kann demnach das Urbild der sinnlichen Vorstellungen das, weil es nicht unmittelbar mit den Sinnen wahrgenommen wird, nicht sinnlich ist, dem sinnlichen Abdrucke ähnlich seyn?

8) Es bleibt demnach dabei, dafs wir nichts anderes erkennen, als unmittelbar unsere Vorstellungen und Empfindungen. Nun kann aber Vorstellung und Empfindung nur in einem geistigen Wesen seyn. Das also, was in uns der Vorstellungen und Empfindungen fähig ist, mufs ein geistiges Wesen seyn; nämlich unser Ich.

9) Nun ist aber das Ich nicht immer Urheber aller seiner Vorstellungen; denn es steht nicht in seiner Macht, jedesmal gerade die Vorstellungen

zu haben, oder nicht zu haben, die es haben will, wenn seine Sinne einmal aufgeschlossen sind: sie müssen also von einem höhern Geiste herstammen; und zwar wegen ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit und des harmonischen Einklanges von einem unendlichen, allweisen, allmächtigen und allgütigen Geiste, nämlich von Gott.

10) Indem wir nun alle unsere Vorstellungen von einem Weltall sinnlicher Dinge aufser uns unmittelbar durch den Willen und die Allmacht Gottes erhalten; so sind wir also theoretisch, in Hinsicht auf unser (nothwendiges) Erkennen ganz und gar von dem Willen Gottes abhängig;— praktisch aber, d. h. in Hinsicht auf unsere freien Handlungen, besitzen wir eigenthümliche Freiheit. Denn die endlichen vernünftigen Geister besitzen das Vermögen der Selbstbestimmung, das zwar beschränkt, und als Vermögen von Gott abhängig ist, aber doch von Menschen mit Freiheit ausgeübt werden kann.

11) Der höchste und natürlichste Grund (causa efficiens) der Handlungen liegt daher zwar allemal in Gott und seinem Willen; hingegen der nächste sittliche Beweggrund der Handlungen (causa finalis) liegt in dem Willen des Menschen.

12) Da nun jede Handlung, von ihrer natürlichen Seite betrachtet, an sich weder gut noch böse ist, sondern erst durch den sittlichen Beweggrund des Handelnden, den dieser sich selbst mit Freiheit und Besonnenheit wählt und vorsetzt, gut oder böse wird: so ist daher auch nicht Gott, sondern immer nur dem mit Freiheit und Besonnenheit handelnden Individuum alle Sünde und jeder Irrthum zuzuschreiben.

Anmerk. Schon vor Berkley brachte sein Landsmann und Zeitgenosse Collier zur Bestreitung der Realität der Aufsenwelt als eines Dinges an sich im Sinne der gemeinen

Empiriker die nämlichen Beweisgründe vor. Allein seine Schrift: „Allgemeiner Schlüssel," Clavis universalis, or a new Inquiry after truth, being a Demonstration of the Non-Existence or Impossibility of an external World, London 1713 und 1715, hat sich noch viel seltener gemacht, als Berkley's Gespräche, und existirt nur noch in der obgenannten Sammlung des J. Chr. Eschenbach. Collier's Gründe waren folgende: 1) es ist auf keine andere Art möglich, daſs ich ein Ding sehe, als daſs es meiner Seele gegenwärtig ist: kann nun aber ein Ding meiner Seele gegenwärtig seyn, das völlig auſser ihr in einer ganz fremden und von ihr entfernten Welt befindlich ist, und besteht? Denn kann wohl die Seele von einer solchen Welt, und einem solchen Dinge je das Geringste wissen? und beweisen nicht selbst die Fragen: „ob dann die materielle Welt wirklich seye, und was sie sey?"— diese gänzliche Unwissenheit mehr als hinlänglich? 2) Wenn eine sichtbare, von uns wahrgenommene Welt keine lediglich äuſsere seyn kann (weil wir nur sehen und wahrnehmen können, was der Seele innerlich in ihrem Bewuſstseyn gegenwärtig ist); folgt dann nicht auch umgekehrt, daſs eine schlechthin äuſsere Welt für unsere Sinne und unsere Vernunft ohne ein besonderes Wunder der Offenbarung nicht Statt haben möchte? 3) Bestehen die Begriffe der Materie und der Ausdehnung doch offenbar aus Widersprüchen; und wie sollte dann das Ausgedehnte und Materielle — als ein an sich selbst widersprechendes — ein wirkliches seyn können? Siehe die genannte Sammlung. Seite 347 folg.

§. 55.

Kritik des Berkley'schen Systems; Ursachen, warum es vor dem empirischen Realismus nicht aufkommen konnte.

Betrachtet man das Berkley'sche Lehrgebäude aufmerksam, so findet man, daſs Berkley eben so innerhalb derselben Gattung mit Malebranche, wie Malebranche mit Spinoza einen Gegensatz bildet. (Siehe oben §. 30.)

Nach Spinoza ist nämlich Gott, der Seyende, die einzige Substanz; und alle Dinge sind und bestehen in ihm als Modificationen der unendlichen Ausdehnung seiner Wesenheit, oder aber seines Denkens; nach Malebranche ist Gott, der Gegenstand der geistigen Anschauung, die übersinnliche Welt, und gleichsam der Raum, darinnen alle Geister leben, und der Spiegel, darinnen sie sich selbst und alle Dinge erkennen; so wie er umgekehrt, als das Princip der Anschauung, die allgemeine Seele und Lebensquelle aller Geister ist. (Siehe oben §. 32. Lehrs. 1.)

Nach Berkley endlich ist jeder endliche Geist selbst ein lebendiger und selbstbewufster Spiegel, auf welchen Gott die Gestalten und Vorstellungen hervorbringt, die dieser Geist nach einem Gesetze nothwendiger Erkenntnifs erhält; folglich ein Spiegel, darinnen sich die göttlichen Ideen reflectiren und zur Wahrnehmung gelangen.

Woher sind nun aber die endlichen Geister selbst? Diese Frage blieb leider unbeantwortet. — Ist jedoch der ewige Geist (Gott), der Urheber von Allem, durch schöpferisches Vorstellen, so können auch die endlichen Geister als seine Ideen nur durch ihn und in ihm, und zwar als selbstständige, lebenskräftige und selbst-vorstellende existiren, die wiederum ähnliche Vorstellungen aus sich selbst erzeugen, so dafs zuletzt überhaupt nichts lediglich Vorgestelltes, das nicht abermal ein Vorstellendes wäre, übrig bleibt, womit dann Idealism und Realism sich vollkommen einander durchdrungen hätten.

Dafs übrigens Collier's und Berkley's Idealismus so wenige Anhänger fand, und so geringes Aufsehen machte, darf uns nicht wundern; denn es war wohl nicht anders zu erwarten, als dafs besonders bei einer so pragmatisch-gesinnten Nation, wie die Engländer von jeher waren, der Realismus gegen den Idea-

lismus, wenn beide auf demselben Felde der Subjectivität und Empirie kämpften, nothwendig recht behalten, und einen leichten Sieg erkämpfen würde. Aber auch allenthalben, wo immer der Sinn für die Wirklichkeit über die in sich selbst noch entzweite und unvollendete Speculation das Uebergewicht behauptete, wie es damals in Holland und Frankreich der Fall war, mufste es gerade so gehen, wie in England; wefswegen dann auch in den genannten beiden Nachbar-Ländern der empirische Realismus des Locke bald ausschliefslich herrschendes System wurde.

§. 56.

Fortschritte der mathematischen Physik durch Newton, und immer mehr überhandnehmende Vernachlässigung der Metaphysik.

Hierzu kam noch, dafs gerade damals durch Newtons Beispiel (geb. 1642 zu Cambridge, † 1727) der Fleifs und die Bemühung der Naturforscher von der Metaphysik ab — und auf die mathematische Physik, d. h. auf die aus sinnlichen Beobachtungen (jedoch wiewohl unvermerkt, nicht ohne Einmischung willkührlicher und unerwiesener Voraussetzungen) zu bestimmende und zu ermessende Angabe der nächsten mechanischen Ursachen der Naturerscheinungen der allgemeinen Schwere und der Bewegung der Himmelskörper, dann des Lichtes und der Farben — hinübergezogen wurde.

Gleichwohl war Newton selbst, obwohl er behauptete, dafs die prüfende und versuchende Naturlehre sich vor voreiliger Einmischung metaphysischer Speculationen in ihre sinnlichen Beobachtungen und Erfahrungen zu hüten habe; fest überzeugt, 1) dafs die erste Ursache des Weltalls und der Dinge keine mechanische seye; (Livr. III. Optik. Quaest. 28. p. 297. Edit. Lausan. 1740. 4.) 2) und dafs gerade die auf dem Wege der prüfenden Erfahrung und künstlicher Versuche zu

vollendende Naturlehre zur wissenschaftlichen Vollendung der Ethik und Theologie das Meiste beitragen werde. (Libr. III. Optic. Quaest. 31. p. 330.)

Uebrigens verräth die Beschreibung des leeren, d. i. immateriellen Raumes (Optices libr. III. Quaest. 28. p. 298.), darinnen alle Weltkörper nach Newton sich bewegen, und gegen einander gravitiren, und welchen er das Sensorium der Gottheit nennt, hinlänglich, daſs er darunter die alles enthaltende und in ein Weltall durch ihre Allmacht und Weisheit zusammenhaltende reale Allgegenwart Gottes verstanden habe: darinnen derselbe eine unendliche Mannigfaltigkeit von Gröſsen, Gestaltungen und Beziehungen, als gröſsere und kleinere Welten von verschiedener Art und Beschaffenheit erschaffen habe, und fortwährend erhalte: — demnach dürfte Newton in Hinsicht auf Metaphysik vielleicht dem Henri More (Siehe oben §. 40.) ähnlich gedacht haben. Die von ihm zuerst anerkannte und auf allgemeine Gesetze zurückgeführte allgemeine Gravitation der Körper gegen einander im Verhältnisse ihrer Massen, Entfernungen und Anziehungskräfte zeigt gleichfalls, daſs Newton von Locke's Meinung: „daſs die Körper nur durch gegenseitige Berührung ihrer Oberflächen und durch den Stoſs einander in Bewegung setzen mögen," weit entfernt war, und eine Wirkung geistiger Kräfte in die Ferne zugab.

§. 57.

Kampf des Empirism mit der unvollendeten Speculation auf dem Felde der Ethik. — Anton Graf von Shaftesbury.

Auf dem Gebiete der Ethik jedoch zeigte sich bald der nämliche Kampf zwischen dem Empirismus und der unvollendeten Speculation, wie er auf dem Gebiete der Metaphysik zuerst ausgebrochen war; denn der empirischen Erforschung des Erkenntniſsvermögens des mensch-

lichen Geistes hinsichtlich auf metaphysische Evidenz, folgten bald ähnliche Untersuchungen über das Willensvermögen, die Freiheit und den Grund unsrer Moralität: wobei besonders zu loben ist, daſs die englischen Forscher, obschon zum Theil erklärte Anhänger des Locke, und gleich ihm im Empirismus befangen, dennoch die Idee Gottes und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht alsogleich (wie es leider nachher von den französischen Sensualisten und Materialisten geschah), als einen unnützen Ballast über Bord warfen; sondern sie vielmehr als das Höchste festzuhalten suchten.

Der Erste unter den Engländern, welcher sich nach Richard Cumberland, dem Hauptgegner des Hobbes (S. oben §. 9.), mit Untersuchung der Grundlage der Ethik beschäftigte, war Ant. Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury (geb. 1670 † 1713); von seinen philosophischen Schriften Characteristics and philosophical works, or Entertainings on several subjects naturals and morals, London 1733. III. Band 8. erschien eine deutsche Uebersetzung, Leipzig 1776. 8.

Seine Sittenlehre geht aus von dem subjectiven Princip „der gottähnlichen Lust, welche die wohlvollendete Tugend gewährt,“ und erinnert dabei an Sokrates und Plato. — Die Hauptsätze des Shaftesbury'schen Lehrgebäudes sind:

1) Die Sittlichkeit ist die Harmonie der selbstischen (idiopathischen) und sympathetischen oder geselligen Neigungen; und diese Harmonie allein macht den Menschen glückselig.

2) Tugend und Recht sind keine wandelbaren Namen; auch nicht etwas, das bloſs als Mittel einen Werth hätte; sondern sie sind das an sich Gute, welches von

unbedingtem Werthe, und zugleich Ursache und Gegenstand der vernünftigen Lust ist.

3) Tugend und vernünftige Lust sind also Eins; denn das wahre und lebendige, nicht versteinerte, noch durch scholastische Formen verkrüppelte Gemüth umfaſst das Ganze als Eins.

4) Aus der innern Harmonie der Idiopathie und Sympathie des Selbstgefühls und des Wohlwollens geht nothwendig eine eigene Schöpfung von freien Handlungen hervor; deren inneres Princip sittliche Güte, deren äuſsere Darstellung Schönheit ist.

Anmerk. Schleiermacher in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin 1803, tadelt an diesem Lehrgebäude, 1) daſs es nicht uneigennützig genug seye, indem es die Lust, welche aus dem Guten kommt, zum Beweggrund des Guten selbst mache; (Kritik allgem. Ethik. S. 54.) — 2) daſs es dadurch mit sich selbst in Widerspruch geräth: denn der Gute sehe nicht auf die Lust, sondern nur auf die Tugend selbst; der Böse aber, der erst gut werden soll, kann eben so wenig durch die Lust, welche aus der Tugend kömmt, bestimmt werden, da er sie ja noch nicht gekostet hat; ebend. S. 81. — 3) daſs es endlich auf einen natürlichen Trieb sich stützend, mehr eine freie als gesetzliche Geselligkeit im Auge habe. Ebend. S. 87.

Allein ich meine, daſs Shaftesbury auf alles dieses mit gutem Grunde antworten könnte. — Bei allen dem bleibt jedoch die Tugend, die sein System lehrt, gleich jener des Sokrates, ihrem Motiv nach immer nur noch eine reinmenschliche Tugend. (Siehe oben im ersten Band, §. 99. die Parallele zwischen Sokrates und Plato). Leibnitz war mit Shaftesbury sehr zufrieden: dans les oeuvres de Mil. de Shaftesbury j'ai trouvée d'abord presque toute ma Theodicée (mais plus agréablement tournée) avant qu'elle eut vûe le jour. Il n'y manque presque que mon harmonie préstabiliée etc. Voy. histoire Critique de la républ. des lettres de Mr. Basnage. Tom. X. p. 323.

§. 58.

Samuel Clarke.

Dr. Samuel Clarke, ein Prediger, (geb. 1675 † 1729) nach Locke und Newton der berühmteste und beliebteste Philosoph der Engländer, berühmt als Vertheidiger der Unsterblichkeit der menschlichen Seele gegen H. Dodwell (London 1706), und ihrer sittlichen Freiheit gegen A. Collins (1715—1717); dann des christlichen Lehrbegriffes von Gott gegen Hobbes und Spinoza (1703—1706) stellte statt des Shaftesbury'schen subjectiven Grundsatzes der Gott ähnlichen Lust am Guten, ein objectives Sittenprincip, nämlich, „die Sittlichkeit, oder die der eigenthümlichen Beschaffenheit der Dinge angemessene Behandlungsweise derselben auf.

Nach Clarke in seiner Abhandlung über das Daseyn Gottes und die Pflichten der natürlichen Religion (London 1708 und aus dem Englischen deutsch übersetzt, Braunschweig 1766), hat nämlich jedes Ding seine von Gott dem Schöpfer ihm ertheilten eigenthümlichen Kräfte, Wirkungsgesetze und Verhältnisse, deren Zweck die Harmonie des Weltganzen ist. Der Mensch, der als Vernunftwesen auf die Dinge einwirken will, muſs also jedes dieser Dinge nach dessen eigner Natur, und nach dem Verhältnisse dieser zu der seinigen behandeln, damit er mit dem Weltganzen und mit dem Willen Gottes harmonire. In dieser stätigen Beobachtung der durch die ewige und unwandelbare Natur der Dinge, und den Willen Gottes feststehenden Gesetze besteht die Tugend des Menschen, und die Tugend allein macht seine Glückseligkeit.

Anmerk. Dieses System kömmt mit jenem des Zeno stoicus (S. oben Band I. §. 121.) überein. Schleiermacher in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre betrachtet den Grundsatz der naturgemäſsen Behandlung der

Dinge, als eine Erweiterung des Grundsatzes der Sympathie auf das ganze Weltall (S. 159.); und dann komme es wieder auf den Beweggrund dieser Sympathie an, um den wahren Werth dieser Sittenlehre zu bestimmen. — Mit eben diesem Clarke hatte Leibnitz allerlei gelehrte Dispute, worüber die von Heinr. Köller zu Frankf. und Leipzig 1720 im Deutschen herausgegebene Sammlung einiger Briefe Leibnitzen's, Newton's, Clarke's u. a., über Gegenstände der Philosophie, der natürlichen Religion und der Mathematik nachzusehen sind.

§. 59.

William Wollaston.

William Wollaston (geb. 1659, † 1724), in The religion of nature. London 1724. 4., setzte als das höchste Gut des Menschen Wahrheit; und Sittlichkeit oder Tugend heifst ihm, dafs der Mensch das Wahre erkenne, und darnach handle.

Nur dadurch ist nämlich der Mensch ein vernünftiges Wesen, dafs er der Erkenntnifs der Wahrheit fähig ist; und ein sittliches dadurch, dafs er dieser Erkenntnifs gemäfs handeln oder nicht handeln könne. Diejenigen Handlungen sind daher sittlich-gute, deren Unterlassung die praktische Verläugnung irgend einer erkannten ewigen Wahrheit seyn würde; sittlich-böse hingegen diejenigen, deren Ausübung eine solche Verläugnung voraussetzt.

Anmerk. Dieses System hat dem Princip nach Aehnlichkeit mit dem des Spinoza (S. oben §. 24.); denn so wie dem Wollaston sittlich-gut ist, was mit der erkannten ewigen Wahrheit übereinstimmt, so ist es dem Spinoza dasjenige, was aus der richtigen Erkenntnifs Gottes hervorgeht.

Der Form nach kommt Wollaston's System mit dem des Kant überein: denn jener heifst den Menschen vor jeder Handlung prüfen, ob seine Handlungsweise keiner erkannten ewigen Wahrheit widerspreche? Dieser, ob sie mit dem möglichen Princip einer allgemeinen sittlichen Gesetzgebung übereinstimme? Siehe Schleiermacher's Kri-

tik der bisherigen Sittenlehre S. 159. 160. u. J. M. Drechsler über Wollastons Moral-Philosophie, Erlangen 1802.

§. 60.

Francisc. Hutcheson und Joseph Butler.

Franciscus Hutcheson, ein Irländer, Professor zu Glasgow (geb. 1694, † 1747), erklärte in seinem System of moral-philosophy (London 1755. 2 Voll. 4. Deutsch, Leipzig 1756. 8.) die Tugend für eine habituelle und herrschende Aeusserung aller guten Affectionen gegen Gott und den Menschen, welche die Begierden einschränkend uns zu einer solchen Handlungsweise bestimme, dass wir die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechtes in ihrem weitesten Umfange nach allen unsern Kräften uneigennützig befördern. Das Kennzeichen dieser vorherrschenden Tugend ist nach ihm die Zartheit des sittlichen Gefühls, welchem unmittelbar das Gute und Rechte angenehm, das Böse und Ungerechte widerlich scheint.

Anmerk. 1. Schleiermacher's Kritik der bisherigen Sittenlehre findet dieses System dem Fichte'schen ähnlich (S. 159), und tadelt an demselben, dass es mit höflichem Eigennutz das die Glückseligkeit Anderer befördernde Wohlwollen im Kreise herumbiete, in der Hoffnung, ein gleiches Wohlwollen für sich von Andern zu erbetteln. (S. 111.) Dieser Tadel scheint auch nicht ungegründet zu seyn, und möchte wohl jede Tugend treffen, die bloss einen menschlichen, aber keinen göttlichen Beweggrund hat. — Hutcheson's Synopsis metaphysicae (Glasgow 1744. Edit. II.) kommt im Wesentlichen mit Locke überein. Sein Equiry into the original of our ideas of beauty and virtue, London 1720—27, erschien Deutsch übersetzt zu Frankfurt 1762.

Anmerk. 2. Gleichzeitig mit Hutcheson schrieb Joseph Butler, Bischof von Dürham, The analogy of Religion natural and revealed (deutsch, Leipzig 1756); und bestimmte darin die Moralität als das Ver-

mögen des Menschen, eigene und fremde Handlungen innerlich und in sich selbst betrachtet, ohne Rücksicht auf ihre äufserlichen Wirkungen, d. h. auf ihre wohlthätigen oder verderblichen Folgen zu billigen, oder zu miſsbilligen; „die Tugend aber nicht als Streben nach eignem oder fremden Wohlseyn; sondern einzig als Erhebung des Geistes zu Gott.“ Siehe Fr. Heinr. Jacobis Woldemar, I. B. S. 110—117. Anmerk.

§. 61.

David Hartley.

Der Arzt David Hartley (geb. zu Illingworth 1704, † 1757 zu Bath) in seinen Observations on man, his frame, his duty and his exspectations, London 1749 (deutsch übersetzt, Rostock und Leipzig 1772. 2 Voll. 8.), setzt die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung in das Verhältniſs, welches dieselbe zur Glückseligkeit oder zum Elend als einer natürlichen Folge hat; die moralische Freiheit des Menschen aber als eines Vernunftwesens in das Vermögen seine eigene Seligkeit oder sein eignes Elend, seinem eigenen Charakter gemäſs, je nachdem er ein guter oder böser ist, und sich in diesem oder jenem gefällt, zu wählen; und die Tugend endlich in das Wohlgefallen am Guten, und der Bereitwilligkeit, Gott als Werkzeug zur Vollbringung des Guten zu dienen.

Anmerk. 1. Hartley's Princip der Sittenlehre ist demnach Glückseligkeit; sein Begriff der Freiheit Determinismus; sein Beweggrund die Lust, ob an dem Guten selbst, ob an den Folgen, bleibt ungewiſs.— Auf jeden Fall gehört er offenbar zu den Eudämonisten; nur daſs sein Lehrgebäude durch den Determinismus eine festere Haltung gewinnt.— In der Psychologie kommt Hartley mit Bonnet überein. Siehe unten §. 96.

Anmerk. 2. Hinsichtlich der Natur des Menschen lehrt Hartley, um den Einseitigkeiten des Spiritualism zu entgehen,

den Geist als sich darstellend und offenbarend an der Materie zu betrachten, und ist daher bemüht, alle Vorstellungen des Geistes und ihrer Verbindungen untereinander als durchaus abhängig von gewissen Schwingungen der Marksubstanz des thierischen Leibes, und der darinnen beschlossenen ätherischen Substanz nachzuweisen; selbst die moralischen und religiösen Vorstellungen nicht ausgenommen, — weil er sie für nothwendige Folgerungen der über die unmittelbaren Sinnen-Wahrnehmungen reflektirenden theoretisch- und praktischen Urtheils-Kraft hält. Auch die Willens-Entschlüsse werden nach ihm durch Ideen-Association erzeugt; und es herrscht daher überall der leidige, allen Geist und alle Freiheit gänzlich mifskennende Mechanismus vor. — Bei allen dem hält Hartley die Seele des Menschen gleichwohl für unsterblich. Sein Lehrgebäude, wenn man es so nennen will, hat viele Aehnlichkeit mit dem des Des-Toutt-Tracy. Siehe unten §. 224. Zustand der Philosophie in Frankreich.

§. 62.
Richard Price.

Richard Price (geb. 1723 zu Tynton, † 1791) führte in den Review of the principal questions in Morals, London 1758. 8., die Probleme der praktischen Philosophie, besonders das von dem höchsten Gute oder der Bestimmung des Menschen auf Platons und Cudworth's Ideen zurück (siehe oben §. 41.) — und wenn er auch dafür weiter keine neue Beweise fand; so war es doch immer für ihn Verdienst genug, die empirische Schule an alte und ewige Wahrheiten erinnert zu haben, an die damals die Mehrheit der Gelehrten gar nicht dachte, noch denken mochte.

B. Gegen-

B.

Gegenkampf der nach wissenschaftlicher Vollendung ringenden Speculation gegen den Empirismus.

a) Deutsche speculative Philosophie. Entstehen der deutschen speculativen Philosophie von Leibnitz bis zu ihrem scheinbaren gänzlichen Erlöschen in platter populärer Aufklärung.

§. 65.

Gottf. Wilh. Bar. v. Leibnitz; Charakter und Schriften desselben.

Während nun in England der sogenannte Menschenverstand des unmittelbar gemeinsinnlichen über die eigene beschränkende Subjectivität nicht losgekommenen Selbstbewufstseyns gegen die gleichfalls noch immer in sich selbst entzweite Speculation im Ganzen fast immer siegreich kämpfte, und dadurch stets mehr und mehr Festigkeit und Ansehen erwarb, erhob zuerst unter den Deutschen die zur wissenschaftlichen Vollendung hinanstrebende Speculation auch ihrerseits sich gegen die Prahlerei des gemeinsinnlichen Menschenverstandes, um ihm seine eigene Unverständigkeit und Unhinlänglichkeit nachzuweisen. — Es stand jedoch die werdende Vernunftwissenschaft nicht etwa auf einmal (wie eine Pallas aus Zeus göttlichem Haupte geboren) fertig und in völliger Rüstung da; sondern sie mufste eben auch, wie jedes Kunstproduct der Menschen nach und nach verschiedene Bildungsstufen durchwandernd, zur endlichen Vollkommenheit heranreifen.

Die Ehre und das Verdienst, die deutsche gelehrte Welt in Masse, und, wie es scheint, für unabsehbare Zeiten durch eine wahrhaft genialisch-begonnene Begründung einer wahrhaft speculativen, d. i. streng-wissenschaftlichen Philosophie vor den Gefahren der

Ansteckung mit dem unseligen, alle Innerlichkeit und Gemüthlichkeit ertödtenden Materialism und Naturalism, sammt ihrem Gefolge von Libertinism und Irreligion verwahret und bewaffnet zu haben, gebührt dem unsterblichen, um seiner grofsen Verdienste willen billig geadelten Gottfr. Wilhelm Bar. v. Leibnitz, geboren 1646 zu Leipzig, gestorben 1716 zu Hannover.

Leibnitz, der Gründer der deutschen Philosophie, war nicht nur ein Polyhistor wie Bayle (siehe oben §. 37.); sein Geist hatte überdiefs noch ein eignes Erfindungs- und Productions-Vermögen, das jenem schlechthin versagt war. Er umfafste wahrhaft nicht nur contemplativ und kritisirend, sondern auch activ und producirend das All der Wissenschaften, und leistete in mehreren Fächern so Vieles, als sonst ein Einzelner gewöhnlich nur in einem Einzelnen zu leisten vermag. Er war zugleich Rechtsgelehrter (S. Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae, cum subjuncto catalogo desideratorum in utroque Jure; und Ratio corporis Juris reconcinnandi 1668); Etymolog und Sprachforscher, der sogar auf die Erfindung einer lingua characteristica universalis sann, (Historia et commendatio linguae characteristicae universalis; et collectan. Etymolog. ap. Eccard); Historiograph und Geschichtsforscher (S. Origines Brunswicenses; collect. scriptor. medii aevi, et codic. Jur. gent. diplomatic. 1693—1711); Mathematiker, berühmt durch Erfindung der allgemeinen combinatorischen Kunst (1690), der arithmetischen Dyadik (1697) und des Calculi indifferentialis (1677); Physiker und Naturforscher, (S. Protogaea, 1683,) Theoria motus concreti et abstracti (1670); Notitia opticae promotae (e. a.); Metaphysiker; S. Nouveaux Essais sur l'Entendement humain (1696); Systema de natura et communicatione substantiarum (1695); Principes de la nature et de la graçe

(1714), und in den Actis Eruditorum, Supplem. VII. lateinisch, unter dem Titel: Principia philosophiae in gratiam principis Eugenii de Sabaudia (1721), endlich auch Theolog: (siehe Defensio ss. Trinitatis contra Wissowatium 1670); das Systema theologicum; an den Landgrafen Ernst von Hessen-Reinfels ein dogmatisch-irenischer Versuch (Edit. Paris 1819 aus dem Hannoverischen Autograph um das Jahr 1675—1680); den Briefwechsel mit Pellison und Bossuet über die Vereinigung der Protestanten und Katholiken (1691); dann die Theodicea gegen Bayle (1707).

Er lebte und wirkte nicht etwa in der Studirstube oder in der Schule, sondern in der grofsen Welt und an den Höfen, erst zu Mainz, dann zu Hannover, zu Berlin und zu Wien. Er hatte zu verschiedenen Zeiten mehrere Reisen ins Ausland gemacht; führte nicht nur durch ganz Deutschland, sondern auch durch Italien, Frankreich und England, ja selbst bis nach China einen ausgebreiteten Briefwechsel mit den berühmtesten Gelehrten, und genofs des persönlichen Umganges mit mehreren Fürsten, als dem Churfürsten von Mainz, dem Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel und Hannover, dem K. Friedrich I. von Preussen, dem Kaiser Karl VI., dem Kaiser Peter I. von Rufsland, und dem Prinzen Eugen von Savoyen, welcher letzterer, so wie die Königin Sophie Charlotte von Preussen ihn einer besondern vertraulichen Freundschaft würdigten.

Wenn nun, schreibt Fichte in der zweiten Einleitung in seine Wissenschaftslehre im philosophischen Journal 1797, V. Heft, S. 36, die höchste Leichtigkeit und Freiheit des Geistes, wenn die Gewandtheit, seine Denkart allen Formen anzupassen, und sie auf alle Theile des menschlichen Wissens anzuwenden, wenn die Geläufigkeit alle Zweifel ohne viele Mühe zu zerstreuen, und überhaupt sein System mehr

als Instrument dann als Object zu brauchen, wenn endlich Unbefangenheit, Fröhlichkeit und guter Muth im Leben auf Einigkeit mit sich selbst, und auf Uebereinstimmung seines freien Urtheils im Philosophiren mit dem ihm aufgedrungenen im Leben zeigen; dann war gewiſs Leibnitz mit sich selbst vollkommen einig, und einer von den Wenigen in der neuern Geschichte, die von ihrer eigenen Philosophie vollkommen, und zu allen Stunden speculirend und handelnd gleich überzeugt waren." — Diese Aeuſserung hält Schelling (philosophische Schriften Band I. S. 328.) mit Recht für merkwürdig; denn sie verräth, daſs nun endlich die Zeit gekommen ist, Leibnitzen zu verstehen, wie er verstanden werden muſs, wenn er im Grunde Recht haben soll. Vergl. Schellings Ideen zur Naturphilosophie, erste Auflage 1797, Seite XXV. f. und XLIII. f., zweite Auflage 1803. S. 14. 15. u. S. 38 f.

Leibnitzens philosophische Schriften tragen sämmtlich die Form gelegenheitlicher Aufsätze, die nicht für den ersten Unterricht der Jünglinge in der Schule, sondern für die Verständigung sachkundiger Männer verfaſst wurden: auſser den Nouveaux Essais gegen Locke und der Theodicea gegen Bayle, welche beide Werke auch einzeln im Drucke erschienen, gab Dutens in Genf 1768 die Sammlung aller seiner Schriften in 6 Voll. in 4. heraus, womit jedoch Rudolph Eric. Raspe's Sammlung 1765. 4. 2 Voll., wie auch Felleri otium hannoveranum (1718), und Monum. inedita (1724) zu verbinden sind. Eine Brief-Sammlung, enthaltend einen Theil des Leibnitzischen Briefwechsels, besorgte Christian Korthold, Leibnitzens Biographie von seinem vertrauten Freunde J. G. Eccard, steht abgedruckt im VII. Bande von Murr's Journal der Kunst-Geschichte und Literatur, die aber noch lange nicht vollständig ist und noch viele Supplemente nöthig hat. Indessen erschienen: Commercii Epi-

stolici Leibnitiani typis nondum evulgati selecta specimina; Edit. Jo. G. H. Federo Hannoverae 1803. 8.

Anmerk. Schade nur (bemerkt Friedr. Schlegel in der Einleitung zu Lessings Gedanken, I. Bd. S. 47.), daſs Leibnitz seine philosophischen Werke und Aufsätze nicht deutsch schrieb: unmöglich hätte er dann so viele göttlich-lichte Gedanken in ein solches Meer von Halbheiten verschwimmen lassen können, wie es leider in dem barbarischen Schullatein und in der französischen Sprache nur zu oft geschah; er würde gröſser, freimüthiger und gründlicher erscheinen; auch wäre der deutsche Geist wohl früher durch ihn geweckt worden.

§. 64.

Darstellung des Systems der Leibnitzischen Philosophie.

Leibnitz, um seinen Zeitgenossen desto leichter verständlich zu werden, war, wie Spinoza, von des Descartes Philosophie ausgegangen (s. oben §. 11.), nur daſs der eine mehr an das Esse, der andere mehr an das Cogitare sich hielt. Zwar däuchte ihm des Descartes Dualismus nichts weniger als befriedigend; doch gab er desselben speculativer und idealer Tendenz vor dem bloſsen sensualen Empirismus des Locke bei weitem den Vorzug; und erklärte, daſs des Descartes Lehre, obschon nicht die wahre Philosophie selbst, aber doch eine Vorbereitung zu derselben enthalte; und daſs ihr Verfasser uns zwar nicht in das innerste Gemach der Wahrheit, aber doch in die Antichambre eingeführt habe. Opp. Tom. II. Part. I. p. 263. Folgendes ist ein Auszug aus Leibnitzens Philosophie:

I. Von der Natur der Communication der einfachen Substanzen.

1) Aus dem Daseyn zusammengesetzter Dinge oder Erscheinungen folgt nothwendig die Existenz einfacher, für sich selbst bestehender Substanzen; denn das Zu-

sammengesetzte kann nichts anders seyn, als ein Aggregat des Einfachen. Solche einfache Substanzen heißen Monaden (an und für sich seyende Einheiten). Princip. philosoph. Edit. Mich. Gottl. Hanschii. Francof. et Lipsiae 1728. 4. Conf. Act. Erud. Tom. VII. Supplem. Sect. XI. p. 500 seq., und Leibn. Opp. om. Tom. II. p. 26 seq. §. I. II.: Monas non est nisi substantia simplex, quae in composita ingreditur, et dicitur simplex quia partibus caret; necesse autem est dari Monades, h. e. substantias simplices, quia dantur composita; omne enim compositum non est, nisi aggregatum simplicium. — Porro Monades hujusmodi non sunt atomi molis sed substantiae, nempe unitates reales quae fontes existant actionum, appellarique recte possint Entelechiae, itemque formae substantiales vi activa perceptionis et appetitionis praeditae, sintque adeo τὰ πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζωῆς. Conf. Vol. III. p. 65. Epistol. ad Hanschium; et Recueil, Tom. III. p. 365. — „Wären keine solche Monaden," spricht Leibnitz an einem andern Orte, Tom. opp. II. Part. I. p. 327., „so würde Spinoza recht behalten, denn dann wäre überall nur ein einziges unendliches Seyn, und gar kein von ihm verschiedenes endliches Leben." — Die Materie ist dem zufolge nichts, als eine Anhäufung einer unendlichen Zahl von solchen Atomen, deren jeder materiel und immateriel zugleich ist. La materie n' est donc qu' un amas d'un nombre infinie des Etres, dont chacun est comme un animal doué d'une ame — — et doué d'un corps organique. Nouv. Essais p. 12.: Poni autem in omni corpore (atque etiam in minima quaque corporis parte) praeter puncta pure mathematica et imaginationi subjecta, aliquid debere, unde virium consideratio oriatur, et exinde liquet, quando quidem omnes veritates rerum corporearum ex solis axiomatibus de magno et parvo, toto et parte, figura et situ, colligi nequeunt. Specim. dynamic. Tom. opp. III. p. 320.

2) Die einfachen Substanzen oder Monaden, als die letzten untheilbaren Principien alles Zusammengesetzten, sind daher nothwendig Eins an sich. Epistol. contr. Sturm. in A. Erud. 1698. mens. sept. p. 427.: Jam hoc ipsum substantiale principium est, quod in materia substantiam vere unam, seu Unum per se constituit, quod ego Monadem appello.

3) Hinsichtlich auf Monaden ist nur Schöpfung oder Vernichtung, keine Zusammensetzung noch Auflösung möglich; eben so sind sie unveränderlich durch Einwirkung von Aufsen, weil weder eine Substanz, noch ein Accidenz in sich einzudringen vermag. Princip. philos. §. III. VII.: Ubi non dantur partes, ibi nec extensio, nec figura, nec divisibilitas locum habet: — Neque etiam metuenda est dissolutio, — vel concipi potest formatio (monadum) per compositionem; — Nequeunt ergo Monades oriri nisi in instanti, i. e. per creationem, nec interire nisi per annihilationem. — Nullo etiam modo explicari potest, quomodo Monas alterari, aut in suo interiori mutari queat, per creaturam quandam aliam — quemadmodum in compositis contingit, ubi mutatio per partes locum habet; destituuntur enim Monades fenestris, per quas aliquid ingredi vel egredi valeat; atque adeo neque substantia, neque accidens in Monadem forinsecus intrare potest.

4) Gleichwohl müssen die Monaden gewisse Eigenschaften (Qualitäten) haben; denn sonst würden sie keine Realitäten (d. h. keine wirkliche Wesen) seyn; auch mufs sich jede Monas von der andern wirklich unterscheiden, dem Grundsatze zufolge, dafs es eben so wenig zwei vollkommene identische Dinge in dem einen All, als zwei ganz genau dieselbe Richtung habende Radien in einem und demselben Kreise geben kann. Princip. philosoph. §. VIII. IX.: Opus tamen est, ut singulae Monades aliquas qualitates (sibi proprias) habeant;

alias enim nec Entia forent; imo opus est, ut quaelibet Monas differat ab alia quacunqe; neque enim unquam dantur in natura duo Entia, quorum unum ex asse conveniat cum altero et ubi impossibile sit, quandam reperire differentiam intimam, aut in denominatione extrinseca fundatam. — (Alias enim non forent diversa Entia, sed unum tantum; nec diversae Monades sed una tantum.)

5) Da nichts in das Wesen der Monaden eindringen kann (Lehrs. 3.), folgt nothwendig, dafs das Princip ihrer Veränderungen ein inneres seye, und mithin jede Monas ein eigenes individuelles Leben haben müsse, welches als Vorstellung und Trieb (perceptio et appetitus) sich äufsert. Princip. Philos. §. XI.: Cum forinsecus nihil in Monades intrare potest, sequitur mutationes accidentales Monadum a principio interno, h. e. vita propria debere proficisci, quae quidem perceptione et appetitu se prodit. Inest ergo cuilibet Monadi certa quaedam *αὐτάρκεια*, vi cujus est quasi *αὐτόματον* quoddam corporeum.

6) Wo Vorstellungskraft mit Unterscheidung und Gedächtnifs verbunden ist, da ist nicht nur Leben, sondern eigentlich Beseelung; eine Seele endlich, die sich bis zur Vernunft erhoben hat, heifst ein Geist. — De la nature et de la grace fondée en raison. §. 2 und 4. Recueil Tom. II. p. 488. 489. Il n'y a pas seulement de la vie partout; — mais il y a même une infinité de degrés dans des Monades, les unes dominans plus où moins les autres. Quand la Monade a des organes si ajustées que par leur moyen il y a du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent dans les perceptions, qui les représentent cela peut aller jusq' au sentiment, c'est à dire jusq' à une perception accompagnée de mémoire (à savoir dont un certain Echo demeure long tems, pour se faire entendre dans l'occasion); et un tel vivant est appellé animal,

comme sa Monade est appellée une ame. Et quand cette ame est élevée jusqu' à la raison, on la compte parmi les esprits.

7) Die Seele erhält nur dann den Character eines Geistes, wenn sie fähig ist, gemäſs der Erkenntniſs ewiger Wahrheiten zu handeln. Princip. philosoph. §. XIX—XXVII. In deliquio, aut stupore, aut somno profundo quando nihil distincti in nostris perceptionibus adpercipimus, anima humana ad statum nudarum Monadum revertitur. — Bestiarum instar homines agunt, quatenus consequentiae perceptionum, quas habent, nonnisi a principio memoriae pendent; h. e. quando Medicorum instar empiricorum simplici praxi absque ulla theoria utuntur; — id autem quod hominem a caeteris animantibus brutis reapse distinguit, eumque rationis et scientiarum compotem reddit, ita ut anima ipsius spiritus dici mereatur, cognitio est veritatum aeternarum et necessariarum.

8) Eine solche Seele ist dann eine Nachahmung, d. h. ein Ebenbild Gottes: Lettre a Mr. Bayle, in Jo. Ge. Henric. Federi specimine Commercii Epistolici Leibnit. nondum editi, Hannov. 1805. Nro. XXX. p. 124. Une ame (douée de la raison) est donc une imitation de Dieu; et comme Dieu contient l'univers éminement; ainsi l' ame le contient virtuellement; étant un petit miroir central, mais actif et vital pour ainsi dire.

Anmerk. Leibnitzens Monaden-Lehre, welche in den ersten fünf Lehrsätzen dieses §. ausgesprochen ist, bestritt Herr von Justi im Jahr 1748 durch folgendes Argument:

„Zusammengesetzte Dinge sind aus vielen von einander verschiedenen und mit einander verknüpften Theilen bestehende Dinge; was aber aus Theilen besteht, kann nicht zugleich aus keinen Theilen, oder aus Dingen, die keine Theile haben, bestehen.“

„Nun sind die Monaden Dinge, die ganz einfach sind, und aus gar keinen Theilen bestehen, folglich können sie auch nicht Bestandtheile von Dingen seyn, die aus Theilen bestehen und die folglich selbst Theile haben müssen.“

Allein wer sieht nicht, dafs hier immer vorausgesetzt wird, was gerade im Streit begriffen ist: was denn das eigentlich constituirende Wesen der Dinge sey? gleichwohl hat die Berliner Akademie (deren Präsident doch ehemals Leibnitz selbst gewesen war), dieser von Justi's Abhandlung den Preis zuerkannt.

§. 65.

F o r t s e t z u n g.

II. Von den obersten Grundsätzen aller Erkenntnisse.

1) All unser unmittelbares Erkennen kommt zuletzt auf gewisse primitive Wahrheiten der Vernunft oder der Erfahrung zurück. Beide sind unmittelbar gewifs, und bedürfen keines weitern Beweises: jene, weil Unmittelbarkeit, zwischen der Erkenntnifs und dem Gegenstande; diese, weil Unmittelbarkeit zwischen dem Subject und Prädicat vorhanden ist. N o u v. E s s a i s. chap. 9. §. 3.: Tout ce, que nous c o n n o i s s o n s immédiatement est réduit où à des premières experiences de fait; où à des premières lumières de raison; les unes et les autres sont incapables d'être prouvées et peuvent être appellées immédiates: celles-la, parce qu' il y a immédiation entre l' entendement et son object; celles ci; parce qu' il a immédiation entre le sujet et le prédicat.

2) Alle unsere Schlüsse beruhen auf zwei obersten Grundsätzen: der erste ist der G r u n d s a t z d e s W i d e r s p r u c h e s, darauf die nothwendigen und abstracten Wahrheiten beruhen, die für sich selbst evident sind, und deren Grund durch Analysis, d. h. durch Zurückführung auf die einfachen Ideen sich finden läfst: er reicht für die Mathematik hin; — der zweite ist der G r u n d s a t z d e s h i n r e i c h e n d e n G r u n d e s für alle dynamischen, d. i. realen Wahrheiten, die nothwendigen

sowohl als selbst die zufälligen, ohne welchen Grundsatz weder Physik noch Metaphysik, noch irgend eine reale Wissenschaft möglich seyn würde. Theodic. Pars I. §. 44.: Duo sunt ratiocinationum nostrarum magna principia, quorum primum principium contradictionis, quo statuitur ex duabus propositionibus contradictoriis alteram esse veram, alteram falsam; alterum est principium rationis sufficientis sive determinantis, vi cujus est, nihil umquam evenire, cujus non existat aliqua causa, vel saltem ratio aliqua determinans, h. e. aliquid quod inservire potest ad reddendam a priori rationem, cur haec res potius existat, quam non existat, et cur hoc modo potius existat, quam alio quolibet. — Magnum autem hoc principium locum habet in omnibus eventibus, etiamsi plerumque rationes in specie determinantes nobis notae non sint, — imo absque magno hoc principio nunquam Dei existentiam probare valebimus. Conf. Princip. Philos. §. XXXI—XXXVI. Et Recueil de divers. Pièces, Tom. I. p. 11. 12.: Pour passer de la mathématique à la physique il faut encore un autre principe (que cela de contradiction), à savoir le principe de la raison suffisante; — par ce principe seul se démontre la divinité, et tout le reste de la métaphysique, — et même en quelque façon les principes physiques, indépendans de la mathématique, c'est à dire les principes dynamiques ou de la force.

3) Der zureichende Grund nothwendiger formeller Wahrheiten wird durch Analyse gefunden, indem wir sie in die einfachern Begriffe auflösen, bis wir zu den letzten Grundbegriffen gelangen, die nicht weiter aufgelöst und bewiesen werden können, auch keines Beweises bedürfen, weil sie identische Aussprüche sind. — Der letzte Grund hingegen aller factischen, d. i. realen Wahrheiten mufs in der Verkettung des Weltalls liegen. Princip. philos. §. XXXI—XXXVI.: Quando veritas necessaria est, ratio sufficiens reperiri potest per

analysin, dum eam resolvimus in ideas et veritates simpliciores, donec ad primitivas perventum fuerit; hoc pacto apud Mathematicos theoremata speculationis et Canones praxeos reducuntur per Analysin ad definitiones, axiomata et postulata, quae omnia probatione non egent; — porro in veritatibus facti ratio sufficiens reperiri potest et debet in universo creaturarum; ubi tamen resolutio seu analysis in rationes particulares progredi potest in infinitum. — Sic ratio sufficiens e gr. praesentis scripturae meae continetur partim quidem in infinitudine motuum praesentium atque praeteritorum corporis mei, qui ingrediuntur in causam efficientem; partim in infinitudine inclinationum et dispositionum animae, quae ingrediuntur in causam finalem hujus scripturae.

4) Aber auch das Weltall selbst, als der Inbegriff alles Endlichen und Factischen (folglich scheinbar Zufälligen) muſs abermal seinen zureichenden (nothwendigen) Grund haben: denn es kann keine unendliche Reihe von Zufälligkeiten ohne Widerspruch (darinnen die Vernunft sich selbst verlieren würde) angenommen werden: es muſs also einen letzten zureichenden Grund aller Dinge, und ihres Zusammenhanges im Weltall, eine nothwendige und ewige Substanz geben, darinnen als in ihrer Quelle die Reihe aller Veränderungen eminenter bestehe; und diese Substanz ist eben Gott. Theodic. Part. I. §. 7.: Quaerenda est ratio existentiae mundi, qui est integra rerum apparenter contingentium collectio, et quaerenda est in ea substantia, quae rationem existentiae suae in se ipsa habeat, quaeque consequenter necessaria sit et aeterna. Item Princip. Philosoph. §. XXXVI.: Ratio ultima rerum in substantia quadam necessaria contineri debet, in qua series mutationum eminenter existat, tanquam in fonte suo.

5) Die Sinne, obwohl sie zu allen unsern wirklichen Erkenntnissen nothwendig sind, sind doch nicht im

Stande, uns alle Arten derselben zu gewähren, sondern nur allein die der besondern und individuellen Fälle und Beispiele; keineswegs aber vermögen sie uns allgemeine nothwendige Grundsätze zu liefern. Nouv. Essais Avant-propos. n. 4.: Les sens, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances, actuelles ne sont point suffisantes pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est à dire des vérités particulières ou individuelles. Or tous les exemples, qui confirment une vérité générale en quelque nombre qu'ils soyent, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité. — Car on ne sait pas, que ce qu'est arrivé, arrivera tousjours de même. D'ou il paroit, que les nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures, dans la logique avec la métaphysique, et dans morale, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépend point des exemples, ni par conséquent du témoignage de sens; quoique sans les sens on ne seroit jamais avisé d' y penser.

Anmerk. Unmöglich (wie auch schon Kant in der kleinen Schrift: Ueber eine neue Entdeckung u. s. w. gegen Eberhard, S. 119 folg. bemerkt hatte) läſst sich annehmen, daſs der groſse Leibnitz mit der Aufstellung des Princips des hinreichenden Grundes der Philosophie als Wissenschaft einen wichtigen Dienst geleistet zu haben sich hätte rühmen sollen, wenn er damit nicht hatte anzeigen wollen, daſs es auſser dem Grundsatze des Widerspruches für die analytischen und formalen Erkenntnisse der Mathematik, auch noch eines andern dynamischen Grundsatzes für die synthetischen Erkenntnisse der Metaphysik und Physik geben müsse. — Das Principium rationis sufficientis war ihm also offenbar mehr als das bloſse allbekannte axioma logicum, es dient ihm sogar zum Beweis des Daseyns Gottes, und als Grundlage aller Metaphysik und Physik. (Sieh oben die Beweisstellen zu Lehrs. 2. 3.)

§. 66.

Fortsetzung.

III. Von der Gottheit und dem Verhältnisse der Monaden zu Gott, der Urmonas.

1) Gott, der letzte, einzige und allgemeine Grund aller Dinge, ist eben darum nur Einer; und dieser Eine ist hinreichend, aber auch schlechthin unbeschränkt und absolut vollkommen. Princip. philosoph. §. 37—40.: Jam cum substantia (Dei) necessaria et aeterna, sit ratio sufficiens totius seriei (mundanae) prorsus in unitatem connexae, quam eminenter in se tamquam in fonte continet; hinc etiam nonnisi unus datur Deus, atque hic Deus sufficit. Cumque substantia suprema, quae est unica, universalis et necessaria, nihil extra se habeat, quod ab ea non dependeat, et simplex rerum possibilium series existat, limitum capax esse nequit, et omnem realitatem possibilem continere debet.— Unde sequitur Deum esse absolute perfectum; cum perfectio non sit, nisi magnitudo realitatis positivae, sepositis rerum limitationibus:— sequitur etiam, creaturas habere perfectiones suas ab influxu Dei, sed imperfectiones a propria natura, Essentiae sine limitibus incapaci.

2) Gott ist ferner nicht nur das Princip alles Seyenden, d. i. aller Existenzen, sondern auch die Quelle alles Möglichen, d. h. aller Wesenheiten, oder alles desjenigen, was in der Möglichkeit real ist. Sein Verstand ist daher das Band oder der Grund der ewigen Wahrheiten oder Ideen, wovon sie abhängen, und ohne dem in den Möglichkeiten nichts reales seyn würde, und nicht allein nichts existiren möchte, sondern auch gar kein Grund da wäre, wie oder warum etwas existiren sollte. Princip. Philos. §. 41.: Verum etiam est, in Deo non modo esse fontem existentiarum, verum etiam Essentiarum, quatenus reales sunt, aut ejus quod in possibilitatibus reale est; propterea intellectus divinus est regio (i. e. quasi terra et fundus) veritatum aeternarum

aut idearum unde dependent; et sine ipso nihil realitatis foret in possibilitatibus, et nihil non modo existeret, sed etiam nihil opus foret; (deficeret enim ipsa Essentia prima, cui sufficit esse possibile, ut sit actuale).

3) Gott allein ist also wirklich und nothwendig schon seines Begriffes wegen, weil seine Möglichkeit selbst seine Wirklichkeit einschliefst, und nichts ist, was diese letztere verhindern möchte. Princip. Philosoph. §. XLIII.: Deus solus, ceu Esse necessarium hoc privilegio gaudet, quod necessario existat, si modo est possibile Ens necessarium. Et quemadmodum nihil possibilitatem Entis necessarii impedit, quod limitum expers, nec ullam negationem, consequenter nec ullam contradictionem involvit; hoc unum sufficit ad cognoscendam existentiam Dei a priori. — Den alten ontologischen Beweis des Anselms von Kanterbury (s. oben Band II. §. 13) hat demnach Leibnitz in einem Briefe an Bierling von 1719 in Kortholds Briefsammlung, Vol. IV. p. 21 seq. also reformirt: Ens ex cujus Essentia sequitur existentia, si modo Essentiam habet, i. e. possibilitatem, hoc ipso existit (est axioma identicum). Atqui Deus est Ens, ex cujus Essentia sequitur existentia (est definitio); Ergo Deus, si est possibilis, ut certe est, hoc ipso existit (conclusio est in optima forma).

4) Gott allein ist die ursprüngliche, in sich selbst bestehende Einheit, deren Schöpfung alle erschaffenen und abgeleiteten Monaden sind; diese entstehen, so zu sagen, durch stätige, jedoch wegen der Receptivität des Geschöpfes (dem es wesentlich ist, beschränkt zu seyn) gleichfalls beschränkt werdende Fulgurationen (ausfahrende Blitze) der Gottheit. Princip. philosoph. §. XLVI.: Deus solus est unitas primitiva, nempe substantia simplex et originaria; cujus productiones sunt omnes Monades creatae et derivativae; nascuntur autem hae Monades, ut ita loquar, per continuas divinitatis ful-

gurationes, per receptivitatem creaturae limitatas; cui essentiale est, esse limitatam. Das Seyn dieser Blitze im Lichtwesen Gottes, darinnen sie alle Eins sind, und dennoch ein jeder eine eigne Welt darstellt, ist ihr Nicht-Seyn in der Relation aufeinander, und umgekehrt ist ihr Seyn in der Relation aufeinander (welche nur ein gänzliches Absehen und Hinwegsehen von dem göttlichen Seyn ist, und mithin nur durch einen Abfall vom wahren Seyn entsteht), ihr Nicht-Seyn in Gott, oder ihr zeitliches scheinbares Seyn aufser ihm. Vergl. Schellings Jahrbücher, I. B. 1. Heft (Tübingen 1805), Aphoris. 86. 89. 120. 155. und Anmerk. S. 176.

5) Ihrem Wesen und Seyn nach durch Gott gesetzt (Lehrs. 2.) sind also alle wirklichen erschaffenen Dinge auch im Handeln nicht nur von dem göttlichen Verstande, sondern auch von dem göttlichen Willen abhängig; denn alles, was ist, ist aus freiem Antriebe von Gott geschaffen, und wird auch eben so von ihm erhalten: weſswegen man nicht unrichtig lehret, daſs die Erhaltung der Dinge eine fortgesetzte Schöpfung seye; denn die Schöpfung läſst sich am Besten mit der Ausströmung von Strahlen vergleichen, die ununterbrochen von der Sonne ausgehen. Causa Dei asserta contra Conrad. Vorstium in disputat. de natura et attributis Dei; Schweinfurt 1610. §. 9. 10.: Actualia dependent a Deo, tum in existendo, tum in agendo; nec tantum ab intellectu ejus, sed etiam a voluntatae. Et quidem in existendo, dum omnes res a Deo libere sunt creatae, atque etiam a Deo conservantur; neque male docetur, conservationem divinam esse continuatam creationem, ut radius continuo prodit a sole; — in agendo autem res dependent a Deo, dum Deus ad rerum actiones concurrit; quatenus inest actionibus aliquid perfectionis; quae ubique a Deo manare debet.

Anmerk. Ueber den Unterschied des Begriffes der Weltschöpfung als einer Ausstrahlung, oder aber als einer Entwicklung.

lung. Vergl. Band I. §. 165. n. 1. Anmerk. §. 171. n. 1. 2.; ferner Band II. §. 43. n. 5. und Band III. unten §. 166. zu Ende.

6) Gottes Allmacht ist also das Princip aller Dinge; seine Erkenntnifs enthält die Ideen, als Urbilder der Dinge, und sein Wille bewirkt die Veränderungen und das Entstehen in der Wirklichkeit nach dem Grundsatze des Bessern. — Gott ist demnach das alleinige ursprünglich-Wirkende (Agens) im Weltall. Princip. philosoph. §. XLVII.: Datur in Deo potentia, quae est fons omnium, deinde cognitio, quae continet omnium idearum schema et tandem voluntas, quae mutationes efficit, seu productionem (rerum) secundum principium melioris. Item: Deus itaque solus est agens principalis in toto universo; nimirum principium omnis mutationis et persistentiae, motus et quietis juxta Aristotelem.

7) Aber auch die erschaffenen Monaden sind wirkende Kräfte der zweiten Ordnung: denn eben dieselben Eigenschaften (Macht nämlich, Erkenntnifs und Wille, die in Gott absolut-unendlich und vollkommen sind) sind auch in den erschaffenen Monaden, jedoch mehr oder weniger beschränkt nach dem Grade ihres geistigen Lebens. Princ. philosoph. §. XLVIII.: Verum etiam Monades creatae, agentia sunt secundaria, quae vim divinam diversis modis specificant. Eadem quippe attributa (scilicet potentiae cognitionis et voluntatis) quae sunt in Deo absolute infinita, sive perfecta, in Monadibus creatis non sunt nisi limitationes pro gradu et mensura perfectionis, quam habent.

§. 67.

Fortsetzung.

IV. Von der vorher bestimmten Harmonie und dem Optimismus des Weltalls insgemein; dann von dem Verhältnisse jeder Seele zu ihrem besondern Leibe.

1) Jedes Geschöpf kann auf anderes aufser sich nur wirksam und thätig seyn, nach dem Maafse seiner eig-

nen Vollkommenheit; und mufs hingegen von andern leiden, nach dem Maafse seiner eigenen Unvollkommenheit: denn Thätigkeit kommt einer Monas nur zu, in wie ferne sie deutliche Vorstellungen hat; leiden hingegen, in wie ferne sie nur verworrene hat. Princ. philos. §. XLIX.: Creatura dicitur agere extra se, quatenus habet perfectionem, et pati ab alia, quatenus est imperfecta. Ita (enim) Monadi actionem tribuimus, quatenus habet perceptiones distinctas; et passiones, quatenus confusas habet. Confr. Theodic. P. I. §. 66.

2) Ein Geschöpf ist also nur darum vollkommner, als das andere, in wie ferne wir in dem einen finden, was als Grund von demjenigen angesehen werden mag, das sich in dem andern zuträgt; daher man dann sagt, dafs jenes auf dieses einwirkt. Princ. philos. §. L.: Una creatura perfectior est altera, in eo, quod reperiamus in una, quod inservit rationi reddendae, ejus quod in altera contingit: et propterea dicimus, quod in alteram agat.

3) Dieser Einflufs kann nun bei einfachen Substanzen offenbar nur ein idealer seyn, und nur durch Gottes Veranstaltung als wirksam sich beweisen, in wie ferne nämlich in den Ideen Gottes jede Monas mit Recht fordert, dafs Gott bei der ursprünglichen Anordnung der übrigen auch auf sie selbst Bedacht nehme; denn da eine Monas auf das Innere der Andern keinen physischen Einflufs haben kann, so bleibt nichts übrig (wenn sie einander bestimmen sollen), als dafs eine von den andern (durch ideellen Einflufs, Gottes ursprünglicher Anordnung gemäfs) abhänge. Princip. philosoph. §. LI.: Sed in substantiis simplicibus influxus unius Monadis in alteram tantum idealis esse potest; quem effectum sortiri nequit, nisi Deo interveniente; quatenus in ideis Dei unaquaeque Monas cum ratione postulat, ut Deus ordinans caeteras in principio rerum ipsius quoque rationem habeat; quoniam enim Monas una physice

influere nequit, in interius alterius Monadis, aliud non datur medium (quatenus una in alteram agat) nisi idea per quam una ab altera dependere valeat.

4) Darum sind dann auch Thätigkeiten und Leiden der Geschöpfe gegenseitig: denn zwei einfache Substanzen miteinander vergleichend findet Gott in beiden Gründe und Verhältnisse, die ihn bestimmen, eine der andern anzupassen, so daſs also die Thätigkeiten und Leiden der Geschöpfe, gegründet in den gegenseitigen Beziehungen der Dinge (die aus ihren Wesenheiten, welche ewig sind, hervorgehen), in einer vorher bestimmten Harmonie ihren (letzten) hinreichenden Grund haben. Princip. philos. §. LII.: Atque ideo actiones et passiones creaturarum mutuae sunt; Deus enim duas substantias simplices (i. e. Monades) inter se comparans, in una qualibet rationes deprehendit, quibus obligatur (i. e. determinatur ex principio melioris) unam aptare alteri. — Ut ideo actiones et passiones creaturarum in earundem relationibus ad invicem ex harmonia quadam praestabilita rationem sufficientem habeant.

5) Dieser Anpassung aller Geschöpfe zu einem jeden, und eines jeden zu Allen (d. h. dieser vorherbestimmten Harmonie) ist es nun ferner zuzuschreiben, daſs jede einfache Substanz oder Monas Beziehungen (respectus) hat, und zeigt, wodurch alle übrigen Monaden in ihr ausgedrückt (d. i. vorgestellt) werden, so daſs also jede Monas, gleichsam ein lebendiger und immerwährender Spiegel des ganzen Weltalls ist. Princip. philos. §. LVI.: Huic adaptationi Monadum omnium creatarum ad unamquamque, et unius cujusque ad caeteras omnes tribuendum, quod quaelibet substantia simplex (i. e. quaelibet Monas) habeat respectus, quibus exprimuntur, (in ea,) caeterae omnes; et per consequens (ipsa) sit speculum vivum et perpetuum universi.

6) Auch erstreckt sich die Mittheilung in jede Entfernung; und dem zufolge wird jeder Körper von Al-

lem afficirt, was im ganzen Weltall vorgeht; — denn nichts ist, was eine Monas, deren Natur vorstellend ist, beschränken könnte, sich nur ein Ding vorzustellen; — vielmehr streben alle und jede Monaden, wenigstens verworren, nach der Vorstellung des Unendlichen, und sind nur beschränkt und unterschieden in Hinsicht auf deutliche Vorstellungen. Princip. philosoph. §. LX. LXI.: Sequitur inde, hanc communicationem procedere ad quamlibet distantiam, ita ut unumquodque corpus ab omni eo adficiatur, quod in universo accidit: (quatenus nimirum adficitur non modo ab iis, quae ipsum immediate tangunt, ita ut percipiat, quod ipsis accidit, verum etiam meditantibus ipsis adhuc percipiat ea, quae prima tangunt, a quibus ipsum immediate contingitur;) — nihil enim est, quod limitare Monadem possit, cujus natura est repraesentativa, ad unam tantum rem sibi repraesentandam, — quin potius omnes Monades confuse ad infinitum (sibi repraesentandum) tendunt, nec limitantur et distinguuntur nisi per gradus perceptionum distinctarum.

7) Obschon jedoch jede Monas das ganze Weltall sich vorstellt, so ist doch gleichwohl wahr, daſs die Vorstellung des Ganzen in Hinsicht auf die meisten Theile immer nur verworren ist; und nur deutlich seyn kann in Hinsicht auf den geringen Antheil der näher gelegenen und gröſsere Beziehungen zu dieser bestimmten Monas habenden Dinge (denn auſserdem müſste jede Monas eine vollendete Gottheit seyn), so aber kann sogar die menschliche Seele in sich selbst nur dasjenige lesen, was in ihr deutlich vorgestellt wird, ohne vermögend zu seyn, alle ihre Vorstellungen in gleichem Maaſse zu entwickeln, da diese ins Unendliche gehen. Princip. philosoph. §. LX. LXI.: Quamvis itaque quaelibet Monas creata totum universum sibi repraesentet, verum tamen est, quod haec repraesentatio non sit nisi confusa respectu plurimarum partium universi, nec distincta esse possit, nisi quoad exiguam illam rerum par-

tem, quae aut propiores sunt, aut majores respectus ad hanc, e. g. Monadem habent (alias quaelibet Monas foret divinitas); — unde nec ipsa anima (humana) legere in se ipsa potest, nisi quod distincte in ea repraesentatur; non autem omnes suas perceptiones uno eodemque modo evolvere valet, quoniam ad infinitum tendunt.

8) Wie also eine und dieselbe Stadt aus verschiedenen Gesichtspuncten gesehen, unter verschiedenen Gestalten erscheint, und optisch gleichsam vervielfältigt wird; so giebt es auch, wegen der unendlichen Vielheit der einfachen vorstellenden Substanzen (d. i. Monaden), eben so viele verschiedene Welten, welche jedoch nur verschiedene scenographische Vorstellungen eines und desselben aus verschiedenen Standpuncten gesehenen Weltalls sind. Princip. philosoph. §. LVII.: Sicut eadem urbs ex diversis locis spectata alia apparet, et optice quasi multiplicatur, ita similiter accidit, ut propter multitudinem infinitam substantiarum simplicium (facultate perceptiva et repraesentativa praeditarum i. e. Monadum) dentur quasi totidem differentia universa, quae tamen non sunt nisi scenographicae repraesentationes unici, secundum differentia puncta visus uniuscujusque Monadis.

9) Gerade diese Einrichtung, vermöge welcher die Dinge der Welt also einander angepaſst wurden, wie sie wirklich sind, indem Gott das Ganze ordnend zugleich auch auf jede einzelne Monas Bedacht nahm; — war dann auch das Mittel, so viele Verschiedenheit zugleich mit der vollkommensten Einförmigkeit und Ordnung zu verbinden, d. h. so viele Vollkommenheit in der Anordnung des Weltalls zu erreichen, als nur immer möglich war. Princip. philosoph. §. LVIII.: Atque hoc ipsum (quod Deus totum ordinans respexerit ad quamlibet partem, et inprimis ad unamquamque Monadem, cujus natura est repraesentativa) medium erat obtinendi tan-

tum veritatis, quantum possibile, cum maximo ordine, qui fieri poterat, h. e. obtinendi tantum perfectionis, quantum possibile.

10) Betreffend die menschliche Seele und ihr Verhältnifs zu dem ihrer eignen Beherrschung zunächst unterworfenen Leibe (Lehrs. 3.) insbesondere ist wohl offenbar, dafs jede Monas zunächst und aufs bestimmteste immer nur denjenigen Körper darstellt, dem sie besonders angepafst ist, und dessen vollendende Einheit (ἐντελέχεια) ist. (Lehrs. 7.) — So wie indessen dieser Körper durch Verbindung aller Materien in seiner Völle (in pleno) das Weltall darstellt; so stellt die Seele, indem sie sich zunächst diesen Körper darstellt, der auf eine besondere Weise ihr selbst angehört, und durch denselben sich das ganze Weltall dar. Princip. philosoph. §. LXIII.: Unaquaelibet Monas creata multo distinctius (quam totum universum) repraesentat corpus, quod ipsi peculiari ratione adaptatum est, et cujus Entelechia existit; sicut autem hoc corpus exprimit totum universum per connexionem omnis materiae in pleno, ita etiam anima totum universum repraesentat, dum repraesentat hoc corpus, quod ad ipsum spectat peculiari quadam ratione.

11) Ein Körper, bezogen auf die Monas (d. h. auf die ideale Einheit), welche seine Entelechie oder seine Seele ist, constituirt vereint mit einer Entelechie dasjenige, was ein eignes untheilbares Lebendiges (vivens); vereint mit einer Seele aber, was ein eigentliches beseeltes Wesen (animal) heifst. Princip. philosoph. §. LXIV.: Corpus spectans ad Monadem, quae ipsius Entelechia vel anima existit, constituit cum Entelechia idquod vivens appellatur; et cum anima id quod animal salutatur.

12) Der Körper jedes Lebendigen und noch vielmehr jedes beseelten Wesens ist immer nothwendig organisch,

d. h. ein geordnetes Weltall darstellend. — Jeder organische Körper ist daher eine Art von göttlicher Maschine, oder ein natürliches Automaton, welches alle künstlichen Automate unendlich übertrifft, und dergleichen nur der Urheber der Natur zu Stande bringen konnte; weil hierzu erfordert wird, dafs jeder Theil der Materie nicht nur ins Unendliche theilbar, sondern auch wirklich ins Unendliche eingetheilt seye, und seine eigenthümliche Bewegkraft habe; denn sonst könnte nicht jeder Theil der Materie ein ganz eigenes Weltall von lebenden und beseelten Wesen, von Lebenskräften und Seelen an sich darstellen. Alles ist daher voll Leben und Thätigkeit; und im ganzen Universum giebt es nichts Oedes, nicht Unfruchtbares, nichts Todtes, nichts Ungeordnetes, oder Verworrenes; aufser nur dem Schein nach. Princip. philosoph. §. LXV—LXIX.: Est vero corpus cujusque viventis, et multo magis cujusque animalis semper organicum (universum, quod ordine perfecto gaudeat, repraesentans). — Unum quodlibet ergo corpus organicum viventis seu animalis est species machinae divinae, seu automati naturalis, quod omnia automata artificialia infinitis modis antecellit; — Fieri autem non potuit nisi ab autore naturae, quia artificium hujusmodi exigebat, ut portio quaelibet materiae non modo divisibilis esset in infinitum, verum etiam subdivisa in infinitum, qualibet parte gaudente peculiari motu; ut ita quaelibet portio materiae totum exprimeret universum. — Liquet itaque in minima portione materiae dari mundum creaturarum viventium, animalium, entelechiarum et animarum, — nihil ergo incultum, nihil sterile, nihil mortuum datur in universo; nullum chaos, nulla confusio, nisi ad speciem tantum: h. e. ad apparentiam.

13) Jeder lebendige Körper hat zwar immer eine dominirende Entelechie, doch gleicht er übrigens einem Strome im beständigen Flusse, der immer andere Theile aufnimmt und absetzt: doch geschieht auch dieses beides

nicht anders, als nach und nach, so dafs die Seele aller ihrer Organe, natürlicher Weise ohne äufsere Gewaltthätigkeit, nie auf einen Schlag beraubt wird. Princip. philosoph. §. LXX—LXXII.: Videmus quodlibet corpus vivum habere entelechiam unam dominantem; licet caeteroquin omnia corpora sint rivorum instar in perpetuo fluxu, ubi partes aliae continuo ingrediuntur et egrediuntur. — Anima tamen non mutat corpus, nisi sensim sensimque et per gradus, ita ut naturaliter numquam omnibus suis organis uno quasi ictu privetur.

14) Es giebt Umstaltungen des Beseelten, aber keine Seelenwanderung, auch keine Erzeugung im strengen Sinne, und keinen Tod, sondern nur Evolutionen und Zuwüchse, dann Entwickelungen und Abnahmen. — Der beseelte Körper, so wie die Seele sind also schon vor der Empfängnifs praeformirt; denn die Empfängnifs ist nur eine neue grofse Umbildung des lebenden und beseelten zu einem höhern und edlern Grade des Lebens. — Auf gleiche Weise ist auch nicht nur die Seele, sondern selbst das aus Leib und Seele bestehende Beseelte (animal), obschon die Maschine desselben öfters theilweise zu Grunde geht, und die Seele die vorigen organichen Hüllen verläfst, oder neue empfängt, unzerstörbar. Princip. philosoph. §. LXXII—LXXVII.: Dantur saepius metamorphoses in animalibus, sed nunquam metempsychosis locum habet. — Nulla quoque datur generatio nec mors perfecta rigorose loquendo: generationes enim, quas vocamus, non sunt nisi evolutiones et accretiones; mortes vero nonnisi involutiones et diminutiones. — Hinc concluditur non modo corpus organicum jam praeexstitisse ante conceptionem, sed etiam animam in hoc corpore, atque adeo animal ipsum; per conceptionem itaque animal istud tantummodo disponitur ad magnam quandam transformationem, ut fiat animal altioris gradus vitae et perfectionis. — Unde etiam licet asserere, animal ipsum, quamvis machina ipsius saepius ex parte

pereat, animaque involucra organica vetera relinquat, vel nova capiat, esse indestructibile.

15) Aus diesen Grundsätzen läſst sich nun die Vereinigung (unio) und Gleichförmigkeit der Seele und ihres organischen Leibes erklären; denn beide, Seele und Leib, verfolgen zwar jedes seine eigenen Gesetze; beide stimmen jedoch miteinander überein, zufolge der zwischen allen Substanzen hervorbestimmten Uebereinstimmung, weil beide nur Darsellungen desselben Weltalls sind. — Die Seelen wirken nach den Gesetzen der Endursachen, durch Triebe, Zwecke und Mittel; die Körper nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen durch Bewegungen: die beiden Gebiete aber, der wirkenden und der Endursachen stimmen miteinander überein. Princip. philos. §. LXXVIII—LXXIX.: Ex his principiis explicari potest unio, aut potius conformitas animae ac corporis organici; nam anima quidem suas sequitur leges, et corpus itidem suas; conveniunt vero inter se, vi harmoniae inter omnes substantias praestabilitae, quoniam omnes sunt repraesentationes (ejusdem) universi. — Utut ergo animae agant secundum leges causarum finalium per appetitiones, fines et media; corpora vero agant secundum leges causarum efficientium seu motuum: duo tamen regna alterum nempe causarum efficientium, et alterum causarum finalium harmonica sunt inter se. Vergl. oben Baco von Verulam §. 5. num. 1. 2.

16) Warum unter allen Monaden, die möglicher Weise zu der Stufe des höhern geistigen Lebens gelangen möchten, gerade jetzt nur diese bestimmten Monaden dazu gelangten; kann nur allein die Vollkommenheit des Ganzen seyn (quid peccavit haec Monas, ut caeca nasceretur?); denn immer wird unter allem Möglichen nur das Bessere geschaffen, welches Gott durch seine Weisheit erkennet, durch seine Güte will, und durch seine Allmacht verwirklichet. — Darum hat Gott

auch unter alten Welten die gegenwärtige als die beste gewählt und erschaffen. Theodic. Part. II. §. 149.: Tota haec humanae vitae fabula, quae universitatem naturae et generis humani historiam constituit, tota prius in intellectu divino praeconcepta fuit, cum infinitis aliis; et Dei voluntas ejus existentiam ideo solum decrevit, ut optimum inde consurgeret. Et rursus ibid. §. 25.: Sapientia ergo Dei (ut ita dicam,), infinitas universi series possibiles expendit; et exinde demum electionem optimi statuit, ut bonitati plene satisfaciat (quam potentia denique ad existentiam perducit).

§. 68.

Fortsetzung.

V. Von der sittlichen Welt und dem höchsten Gute.

1) Zwischen dem gemeinen thierischen und den vernunftbegabten Seelen oder Geistern ist der Unterschied, dafs jene zwar lebendige Spiegel des Universums, diese aber auch noch über dieses Ebenbilder (imagines) Gottes, des Urhebers der Natur, sind, die das System des Weltalls erkennen, und durch architectonische Fünckchen (die ihnen von Gottes schöpferischem Lichte zu Theil wurden) einiges davon nachzuahmen vermögen; da jeder Geist eine kleine Gottheit in seiner Art ist. Princip. philosoph. §. LXXXIII.: Inter animas ordinarias (brutorum) et spiritus, etiam illa differentia datur, quod animae in genere sint specula viventia, seu imagines universi creaturarum, spiritus autem insuper sint imagines ipsius divinitatis ut autoris naturae, quare systema universi cognoscere (et aliquid ejus per scintillulas architectonicas (ipsis a Deo communicatas inditasque) imitari possunt: cum spiritus unusquisque sit parva quaedam divinitas in suo genere. Sieh auch oben §. 64. Lehrs. 6—8. dann §. 67. Lehrs. 11.

2) Daher sind dann auch die vernünftigen Seelen oder Geister allein einer Gemeinschaft mit Gott fähig;

denn dieser ist in Beziehung auf sie nicht allein ihr Schöpfer, sondern auch ihr Fürst und Vater. Princip. philosoph. §. LXXXIV.: Atque inde est, quod spiritus sind capaces societatis alicujus cum Deo ineundae et quod ipse eorum respectu non tantum sit creator, qualis est respectu creaturarum caeterarum, sed insuper princeps et parens.

3) Diese Gemeinschaft aller Geister mit Gott, dem allerhöchsten Geiste, giebt den eigentlichen Gottes-Staat; d. h. den allervollkommensten Staat, unter dem allervollkommensten Alleinherrscher. Princip. philos. §. LXXXV.: Inde haud difficulter infertur, omnes spiritus simul sumptos constituere civitatem Dei, h. e. regnum omnium perfectissimum, sub perfectissimo Monarcha.

4) Dieser Gottes-Staat oder allgemeine Alleinbeherrschung aller Geister durch einen einzigen allerhöchsten Geist, constituirt die moralische (sittliche) Welt innerhalb der natürlichen, d. h. leiblichen. — In jener (sittlichen) Welt wird Gottes Güte besonders offenbar, da seine Weisheit und Macht allenthalben hervorblicken; die sittliche Welt ist also das erhabenste und göttlichste aller Werke Gottes; — daſs Gottes Gröſse und Güte von den Geistern erkannt und bewundert werde, darinnen besteht Gottes Ehre und Ruhm. Princip. philosoph. §. LXXXVI.: Haec civitas Dei, seu Monarchia vere universalis omnium spirituum sub perfectissimo Monarcha, est mundus moralis in mundo physico; in illo manifestatur bonitas Dei proprie sic dicta, cum e contrario ipsius sapientia et potentia ubique (etiam in mundo physico) eluceant; — Regnum ergo morale maxime sublime et divinum est in operibus Dei, quoniam in hoc revera gloria Dei (externa) consistit (quae alias nulla foret), ut magnitudo et bonitas ipsius a spiritibus cognoscatur, ipsisque admirationi sit.

5) So wie nun aber eine Harmonie besteht zwischen den beiden Gebieten der wirkenden und End-

ursachen in der körperlichen und geistigen Natur (siehe oben §. 67. Lehrs. 15.), so ist gleichfalls eine Harmonie zwischen dem Reiche der Natur, und dem sittlichen Reiche der Gnade, d. h. zwischen der Regierungsweise Gottes als Baumeister der Weltmaschine und als Alleinbeherrscher des Gemeinwesens aller Geister, oder als Fürsten des Geister-Staates. Princip. philosoph. §. LXXXVII.: Intercedit quoque harmonia (necessaria et aeterna) inter regnum physicum naturae, et regnum morale gratiae; h. e. inter Deum, quatenus consideratur ut architectus machinae (mundanae) et inter Deum eundem quatenus ut Monarcha civitatis divinae spectatur.

6) Eine Folge dieser Harmonie ist, dafs die Natur von selbst die Begebenheiten herbeiführt, welche die Beherrschung der Geister jedesmal erfordert; z. B. dafs die Erde durch natürliche Mittel zerstört, oder erneuert werde in dem Zeitpunkte, wo dieses zur Bestrafung einiger und zur Belohnung anderer Geister erfordert wird. Princip. philosoph. §. LXXXVIII.: Ab hac harmonia pendet, quod res deducant ad gratiam per ipsas vias naturae: et quod e. g. hic globus terraqueus destrui et reparari debeat per media naturalia iis momentis, quando regimen spirituum id exigit, ad aliquos puniendos et caeteros remunerandos.

7) So kann man demnach mit Recht sagen, dafs Gott, der schöpferische Baumeister des physischen Weltalls, sich selbst als Gesetzgeber und Monarchen der sittlichen Welt vollkommen genug gethan habe, indem er den Lauf der Natur also mäfsigte, dafs es nothwendig folgen würde, dafs auf die bösen Handlungen, die der Bosheit gebührenden Strafen folgen, und umgekehrt, die guten Thaten allemal auch ihre Belohnung, obschon nicht immer auf der Stelle, zufolge einer physischen Nothwendigkeit finden, so dafs zuletzt den Guten alles zum Guten gedeihen, und im Gegentheil die Bösen, so lange sie

böse sind, immer erfahren sollten, dafs Gott alle Kreaturen seines Reiches zur Rache gegen die Aufrührer bewaffnet habe. Princip. philosoph. §. LXXXIX—XC.: Asserere etiam licet, Deum tanquam architectum (machinae mundanae) satisfecisse Deo tanquam legislatori et monarchae spirituum ex asse; quatenus sic ordinaverit cursum naturae, ut necesse foret, peccata consequi debere poenas per ordinem naturae, — et bonas etiam actiones secum trahere remunerationes per media machinalia respectu corporum; quamvis utrumque nec possit, nec debeat constanter extemplo accidere. — Tandem itaque omnia vergere debent in solatium bonorum, qui regimine divino contenti sunt, eidemque parent; (quemadmodum viceversa mali, dum mali sunt, semper experientur, Deum armasse omnem creaturam ad ultionem rebellium regni sui).

8) Die höchste Seligkeit des Menschen besteht allerdings in der Vereinigung mit Gott; doch so, dafs er darüber nicht in träge Ruhe versinke, sondern vielmehr mit Gott vereint wirke. Epist. ad Hanschium ap. Korthold, Tom. III. p. 69.: Beatitudo animae consistit in unione cum Deo; modo nequis post unionem cum Deo ab officiis et actione cesset; qui malus foret Quietissimus; sed magis etiam in virtute operetur.

9) Das aber heifst mit Gott vereint wirken, nämlich aus einem Princip der Weisheit, und in gemäfs der Erkenntnifs der ewigen Wahrheiten handeln. Siehe oben §. 64. Lehrs. 7.

10) Der Gute, der mit Gott in Gemeinschaft steht, ist wie ein Magnet, der seine Richtung bald auch andern nicht magnetischen Körpern mittheilt, wenn er mit ihnen in Berührung kommt. Epître a Mlle. de Scudery in Kortholds Briefsammlung, Tom. III. p. 96. 97.

§. 69.

Fortsetzung.

VI. Von der sittlichen Freiheit; dann dem Ursprunge und dem Wesen der Sünde.

1) Der Wille ist frei, wenn die Wahl der Handlung aus der Selbstbestimmung und Ueberlegung der Handelnden hervorgeht; diese Freiheit schliefst zwar die metaphysische Nothwendigkeit aus, deren Gegentheil das Unmögliche ist; aber nicht die Gewifsheit und Bestimmtheit, d. h. die moralische Nothwendigkeit (deren Gegentheil das Zweckwidrige ist); vielmehr handelt der Mensch erst dann recht vernünftig-frei und ungestört von jeder Leidenschaft, wenn er durchaus nach reiner Vernunft, d. h. absolut zweckmäfsig handelt. Jo. Ge. Henric. Federi Commerc. Epist. Leibniz. Nro. XVII.: La liberté signifie un pouvoir, de faire ce, qu'on fait, et parce qu'on le veut; de sorte, que si l'on ne le vouloit pas, on ne le feroit pas, ou feroit même toute autre chose, que ce qu'on fait, si on le voulait. — Theodic. Part. III. §. 288.: Libertas consistit partim in intelligentia distincta objecti cognitionem involvente, partim in spontaneitate, qua nos ipsi determinamus, partim denique in contingentia, h. e. in exclusione necessitatis logicae et metaphysicae. Intelligentia est velut anima libertatis, reliqua duo sunt veluti corpus et basis ejusdem. Libertas ista equidem excludit necessitatem metaphysicam (cujus oppositum foret τo impossibile;) minime vero excludit certitudinem et determinationem, h. e. necessitatem moralem (cujus oppositum foret τo inconveniens). Imo tunc vel maxime liberi sumus, ubi nonnisi determinationem rationis, nullis perturbati affectibus sequimur.

2) Obschon jedoch die Seele aus sich selbst activ, d. h. sich selbst bewegend ist, so ist sie defswegen in Hinsicht auf jede mögliche Handlung nicht gleichgültig (indifferent); vielmehr liegt es in ihrem eigenen Cha-

rakter, dasjenige mit Freiheit zu vollbringen, was sie wirklich aus eigenem Antriebe vollbringt. Theodic. Part. III. §. 323.: At si anima se ipsa activa est, et αὐτοκίνητος (uti revera est), ob id ipsum tamen non est prorsus ad omnem actum indifferens, uti materia; sed in se ipsa aliquid reperiat, necesse est, per quod se ipsam determinet. Et quidem secundum harmoniae praestabilitate systema. (S. oben §. 64. Lehrs. 4—5. und §. 67. Lehrs. 3—9.) Anima in se ipsa, et in natura sua ideali determinationum suarum rationes, rebus circumstantibus omnibus adtemperatas reperit; atque hoc pacto — ab omni aeternitate determinata erat, ad agendum libere id ipsum, quod actura erat, et revera agit ex motu proprio, in tempore quo existit.

3) Das Böse, sogar das Sittliche, ist, metaphysisch betrachtet, immer nur nothwendige Folge der Beschränktheit der endlichen Wesen; alle Beschränkung aber ist negativ, und hat folglich im strengsten Verstande keine effective, sondern nur eine defective Ursache; (bei den vernünftigen Wesen ist Sünde immer nur ein ursprüngliches, wiewohl in der Reflexion als selbst verschuldet erkanntes Gebrechen, hervorgehend aus einem ursprünglichen und in der Reflexion als selbstverschuldet erkannten Mangel an Erkenntnifs des Verstandes, oder an Güte und Rechtschaffenheit des Willens.) — Gott braucht also wegen Zulassung des Bösen eigentlich gar keine Rechtfertigung. Theodic. Part. I. §. 21. 26.: Malum omne, sensu metaphysico, consistit in nuda imperfectione: — hinc ipsum esse formale mali, proprie loquendo, causam efficientem non habet, sed in mera privatione consistit; — hoc est in eo, quod causa efficiens non facit. Ibid. §. 30. 31.: Cum itaque malum non sit nisi privatio entis; contra vero actio Dei semper ad aliquid positivum pertingat; hinc Deus, ob mala quae in mundo fiunt (proprie loquendo), excusatione nulla eget.

Anmerk. Das Sittlich-Böse oder die Sünde ist freilich immer ein Mangel und eine Unvollkommenheit, in wie ferne sie ein Abfall und eine Entfernung vom höchsten Gute ist, für welchen Abfall oder Entfernung sich nimmermehr ein rechtfertigender oder auch nur entschuldigender Grund angeben läfst. (Vergl. Band I. §. 165. Lehrs. 4. des heil. Augustinus.) Allein die Sünde ist doch immer auch etwas positives, d. h. nicht blofs Folge der Schwachheit, sondern eine Wirkung selbstbewufster und gewollter Verkehrtheit und Widersetzlichkeit; in wie ferne der Sünder mit Wissen und Willen einem endlichen und niedern dem unendlichen und höchsten Zwecke vorzieht. Darum kann denn auch nur die vollkommenste aller sichtbaren Kreaturen, der Mensch, und zwar nur der freie und verständige Mensch, nicht aber das unfreie und unverständige Thier sündigen. Ja auch unter den Menschen selbst ist offenbar, dafs, wer keinen Stoff und keine Kraft zum Bösen hat, eben defswegen zum Guten nicht minder untüchtig ist. Siehe Fr. W. J. Schelling über das Wesen der menschlichen Freiheit im I. Bande seiner philosophischen Schriften, S. 444 u. 489.

4) Gott ist nämlich nicht Urheber des Bösen, sondern nur allein des Guten; das Böse aber erfolgte aus der idealen Natur der Geschöpfe, die nothwendig immer beschränkt, und also unvollkommen ist, ohne dafs der göttliche Wille dieses zu verändern vermochte; — denn die Unvollkommenheiten und Gebrechen der Handlungen einer Kreatur sind nur Folgen der ursprünglichen Beschränkung, welche sie vom ersten Anbeginn ihres Daseyns, vermöge der idealen Verhältnisse, die ihr Seyn und Wesen begränzen, erhalten mufste. Darum bemerkt auch Plato in Timaeos, dafs die Welt aus dem Verstande, vereint mit der Nothwendigkeit (ex intellectu cum necessitate conjuncto), entsprungen sey. Theodic. Part. I. §. 20. 21.: Deus non est autor mali, sed boni tantum: causa autem mali quaerenda est in ideali rerum natura, quae a voluntate divina non dependet;

cum

cum imperfectiones defectusque operationum (in creaturis) non proveniant nisi ab originali limitatione, quam creatura quaevis non potuit non accipere a primo suae existentiae exordio, per rationes ideales, quibus ipsa terminatur. — Unde etiam Plato in Timaeo dicit: „mundum habuisse suam originem ab intellectu divino cum necessitate conjuncto."

5) Demnach müssen wir beschliefsen, dafs Gott zwar vorgängig alles Gute an sich, nachher aber nur das Beste als den Hauptzweck wollte; welchen zu erreichen er wohl auch zuweilen das an sich gleichgültige oder sinnlich Böse als Mittel angewendet, nimmermehr aber das sittlich Böse anders denn als Bedingung zulassen will, ohne welcher das Welt-Beste nicht erhalten werden möchte. Theodic. Part. I. §. 25.: Concludendum itaque, Deum antecedenter equidem velle omne bonum in se; consequenter autem non velle nisi optimum tanquam finem; cui consequendo velle interdum potest tamquam medium id quod indifferens est, aut malum physicum; contra verum malum morale potest dumtaxat permittere tamquam conditionem, sine qua non obtineretur optimum.

6) Gott, als Weltschöpfer und Erhalter, und folglich als die Urquelle aller Kraft und Thätigkeit, ist freilich auch Ursache dessen, was am Bösen vom Seyn und Wesen enthalten ist, aber nicht des formellen Defectiven oder Negativen, dadurch gerade die Bösartigkeit entsteht, wie z. B. ein Flufs durch seine Strömung directe immer nur Ursache der Geschwindigkeit des Schifflaufes, nimmermehr aber von dessen Hemmung ist, die er nur veranlafst, nimmermehr verursacht. Theodic. Part. I. §. 30.: Deus (equidem) est causa ejus quod est materiale mali, non vero ejus, quod et formale, in quo consistit malitia; — non ergo est magis peccati causa, quam cursus fluminis causa est retardationis navis, cujus esse potest occasio.

7) So hebt auch die göttliche Allwissenheit die Freiheit des Menschen nicht auf; denn wenn gleich Gott alles Mögliche und Zukünftige, folglich auch die freien Handlungen eines jeden Menschen vorhersieht, so werden doch diese durch die Wissenschaft Gottes nicht erst nothwendig bestimmt; sondern umgekehrt sieht sie Gott nur deſswegen ganz gewiſs und bestimmt vorher, weil sie in dem freien Charakter des Handelnden bestimmt vorher enthalten waren. Theodic. Part. I. §. 38.: Praescientia Dei in se ipsa utique non reddit veritatem magis determinatam: praevidetur enim, quia determinata est, et quia vera est; sed determinate futura, aut determinate vera non est, quia praevidetur: adeoque in hoc articulo cogitatio futuri nihil habet, quod non etiam sit in cognitione praeteriti et praesentis.

8) Nun will der Mensch, in wie ferne er frei ist, zwar allerdings handeln, wie er nun einmal zufolge der idealen Bestimmungen seiner ursprünglichen Selbstheit will: doch kann man nicht eigentlich sagen, daſs er wollen wolle, d. h. daſs er einen Willen fasse, zu wollen; denn nothwendig will er, was er immer will; weil und wenn er es will: — denn sonst müſste man auch sagen können, daſs wir wollen, den Willen haben zu wollen; und so rückwärts fort ins Unendliche. Theodic. Part. I. §. 51.: Proprie loquendo volumus agere, non vero volumus velle; alioquin dicere etiam possemus, „velle nos habere voluntatem volendi,“ quod in infinitum abiret. Item Part. III. Nro. 301.: Actiones nostras per actum voluntatis, non vero ipsos actus voluntatis eligimus.

§. 70.

Fortsetzung.

VII. Von der Offenbarung und den Wundern, oder von der Uebereinstimmung der christlichen Offenbarungs-Lehre mit der Vernunft-Religion.

1) Es giebt Wahrheiten, deren Gegentheil schlechthin unmöglich ist, und solche, deren Nothwendigkeit

sich nur auf die von Gott einmal gewählte Ordnung der Dinge gründet. Die letztern können durch ein Wunder aufgehoben werden, wenn ihre Bedingung aufgehoben wird; den erstern hingegen kann keine geoffenbarte Wahrheit je widersprechen, d. h. hier kann der Glaube nie mit der Vernunft in Widerspruch stehen. Dissert. praeliminar. ad Theodic. de conformitat. fidei cum ratione, §. 2. 3.: Veritates duplicis sunt generis: aliae appellantur veritates aeternae, et hae sunt absolute — necessariae, ita ut oppositum involvat contradictionem; cujusmodi sunt veritates logicae, metaphysicae et mathematicae: aliae e contra vocari possunt veritates positivae, quae nimirum fundantur in legibus, quas indere naturae placuit Deo, quibusque rursus exsolvere res creatas potest, faciendo miraculum, i. e. aliquid cursui naturae ordinario, non autem Essentiae illius Entis, in quo contingit, (quoniam absolute impossibilia fieri nequeunt) contrarium. — Hinc fieri nequit, ut fides seu revelatio umquam adversetur alicui veritati logicae, metaphysicae aut mathematicae demonstrabili, licet contraria esse possit alicui veritati positivae, quam experientia docet.

2) Der Widerstreit zwischen den göttlichen geoffenbarten und den philosophischen unmittelbar durch die Vernunft erkannten Wahrheiten kann sich daher nur auf solche Dinge und Gegenstände beziehen, deren physische oder moralische Nothwendigkeit Gott durch Entfernung ihrer Bedingung aufheben kann. Dissert. cit. §. 22—28.: Omnium opinor, partium Theologi conveniunt, nullum fidei (revelatae) articulum involvere posse contradictionem, aut demonstrationibus mathematicas certitudines aequantibus adversari; ubi scil. oppositum conclusionis ad absurdum, h. e. ad contradictionem deduci potest. Nemo tamen nescit, mysterium repugnare posse apparentibus; ac si tantum in foro ratio-

nis spectentur, nihil habere verisimile; verum enim vero satis est, in iis nihil inesse absurdi.

5) Die Mysterien können daher erklärt, aber nicht begriffen werden; die Vernunft kann sie nicht beweisen, aber doch vertheidigen. Dissert. cit. §. 5.: Mysteria equidem (revelata) probare ratione non possumus, — hoc solum nobis restat, ut adversus objectiones illa tueri valeamus. — Atque haec pauca difficultatibus, quae usum rationis ac philosophiae circa religionem spectant amoliendis, sufficere possent, nisi saepe numero cum hominibus praejudicio laborantibus res nobis foret.

Anmerk. Als das beste Supplement zu den Leibnitzischen philosophischen Schriften verdienen angemerkt zu werden, die Schriften seines Freundes und Correspondenten Mich. Gottl. Hanschius, des Herausgebers der Principiorum Philosophiae Leibn. more geometrico demonstratorum; Lips. et Francof. 1721. 4.; als nämlich 1) meditatio philosophica de unione animae et corporis, secundum principia G. G. Leibnitii; 2) theoremata metaphysica, ex philosophia Leibnitiana selecta, Aug. Vindelic. 1725. — Wie auch Georg Bernardi Bilfinger Harmonia animae et corporis maxime praestabilita, Francof. 1723. und desselben Dilucidationes Philosophiae de Deo, anima humana, mundo et generalioribus rerum affectionibus, Tubing. 1728.; — und endlich Ludwig Philipp Thümmig's Antwort auf Clarke's fünften Brief in der Köhler'schen Uebersetzung der Streitschriften zwischen Clarke und Leibnitz, Frankfurt und Leipzig 1720.

§. 71.

Kritik des Leibnitzischen Systems.

Leibnitzens Philosophie ist eine wissenschaftlich in sich selbst vollendete, aber nicht streng systematisch und methodisch, sondern gröſstentheils nur populär vorgetragene, und daher von geistlosen Menschen häufig miſsverstandene wahre Weltansicht, vereinigend in sich

den dreifachen Vorzug der Geistigkeit, Lebendigkeit und Sittlichkeit.

Da der Grundgedanke und das Fundament seines Lehrgebäudes, den er in allen seinen philosophischen Schriften behauptete, dieser war: „dafs Alles, was wahrhaft ist, ein inneres eigenthümliches und sich selbst genügendes Leben habe, und mithin wesentlich als eine vorstellende Monas zu begreifen ist; und dafs keine äufsere Ursache auf das Innere einer Monas zu wirken vermöge,“ so war es eine nothwendige Folge dieser Philosophie zu lehren, „dafs die Vorstellungen einer jeden Monas kraft ihrer eigenen Gesetze wie in einer besondern Welt entstünden, gerade so, wie wenn nichts als Gott (das Unendliche) und diese Monas (diese bestimmte Anschauung des Unendlichen) vorhanden wäre.

Demnach sind:

1) Die Leibnitzischen Monaden, jede derselben als vereinigend in sich das Unendliche und das Endliche, das Ideale und das Reale, das Absolut-Thätige und Absolut-Leidende (aber immer in bestimmten Abstufungen, dadurch sich eine von der andern als eine durchaus bestimmte nach Geschlecht, Art und Individualität unterschieden bewähret), wahrhaft selbstständig und vollendet-gebildete Einheiten, die immer mehr und mehr nach eigenthümlicher Art und Weise ihr Seyn und Vorstellen zu entwickeln streben: — folglich actu und nicht nur in potentia geistige Wesen (wie viele Leibnitzen falsch verstanden).

2) Eben so ist auch das harmonische Wechselleben der Dinge zwar allerdings als durch die Ideen des göttlichen Verstandes vorherbestimmt, d. h. von Gott, dem Weltschöpfer im Plane der Weltschöpfung vorgesehen, und beschlossen; aber nicht nach einem Beschlusse der

bloſsen Willkühr und Zufälligkeit, sondern nach dem Gesetze der ewigen Nothwendigkeit des Welt-Besten, welches das höchste Gesetz des göttlichen Willens ist; und ohne Nachtheil der individuellen Freiheit der vernünftig-freien Wesen; als welche zwar immer und nothwendig das Ewig-Vorherbestimmte, aber immer nur zufolge ihrer eigenen Selbstbestimmung wählen und vollbringen.

3) Findet in demselben eine verständige Erklärung von der Vereinigung der Seele mit dem Körper statt, die beider Selbstständigkeit zugiebt, ohne weder eine radicale Absonderung, noch eine unbegreifliche Mischung anzunehmen.

Mit Recht rühmte also Leibnitz selbst in seinen Nouveaux Essais cap. I. p. 27. 28. von seinem Systeme, daſs es dem Plato mit Demokrit, den Aristoteles mit Descartes, die Scholastiker mit den Neuern, und überhaupt die Religion und Sitten-Lehre mit der Vernunft in Uebereinstimmung bringe: so daſs man nun einsehe, was Plato sich dachte, indem er die Materie für ein unvollkommenes, und immer im Werden begriffenes Ding erklärte, was Aristoteles mit seiner Entelechie, welche Benennung er der Seele beilegte, und Demokrit mit seinen Atomen, welche er den Samen aller Dinge nannte, sagen wollten; in welchem Sinne die Stoiker einen nothwendigen Zusammenhang aller Dinge, neben der Freiheit vertheidigten, und die Skeptiker mit gutem Grunde gegen die Zuverlässigkeit der Sinne declamirten, wie die Thiere nach Descartes Automaten sind und doch nach der gewöhnlichen Meinung Seele und Empfindung haben; endlich wie man vernünftiger Weise diejenigen erklären müsse, welche, wie Cardan, Campanella, die Gräfin v. Cannoway, die beiden von Helmont und Henri More allen Dingen Leben und Empfindung zuschreiben." — Denn obwohl Leibnitz bei seinen phi-

losophischen Untersuchungen auf angenommene Meinungen eben nicht Rücksicht nahm, so verschmähte er es doch nicht, auch in den Meinungen Anderer den ächten Sinn zu erforschen, der mit der völligen Wahrheit übereinkomme; wohl wissend, daſs im Grunde nur eine Wahrheit möglich ist, und daſs in jedem Satze, den je ein vernünftiger Mensch im Ernste und aus voller Ueberzeugung vorbrachte, immer ein Theil der einen Wahrheit enthalten seyn müsse. Vergleiche Leibnitz Eclaircissement sur l'union du corps et de l'ame, dans le Recueil de Des Maizeaux, Tom. II. p. 417 f. Merkwürdig ist noch, daſs Leibnitz, wiewohl er selbst sich der damals gangbaren lateinischen, und des Auslandes wegen der französischen Sprache bediente, die deutsche Sprache unter allen neuern, als die dem Vortrage der Philosophie angemessenste, aus dem Grunde erkannte, weil sie keine Ausdrücke für leere Begriffe habe, und sich schlechthin gegen den Ausdruck des Unsinnes sträube (siehe desselben unvorgreifliche Gedanken etc. in Otio Hannoverano.): wie dann auch bald nach ihm Thomasius und der Freiherr v. Wolf die deutsche Sprache auf das philosophische Katheder brachten.

§. 72.

Leibnitzens Zeitgenossen und Mitarbeiter an der philosophischen Bildung der Deutschen. Ehrenfried Walther von Tschirnhausen.

Gleichzeitig mit Leibnitz wirkten für die philosophische Bildung der Deutschen Ehrenfried Walther von Tschirnhausen, ein berühmter Mathematiker und Physiker (geb. 1651 † 1708). Christian Thomasius, ein berühmter philosophischer Rechtslehrer (geb. 1655 in Leipzig, † 1728 in Halle), und Franz Buddeus, ein berühmter Philololog und Geschichtskundiger (geb. 1663 zu Anklam in Pommern, † 1729 zu Jena.).

Von Tschirnhausen hatte sich auf der Universität zu Leiden ausgebildet, und daselbst aufser der Mathematik, welche die Hauptbeschäftigung seines Geistes wurde, auch die Schriften des Descartes und Spinoza kennen gelernt, die seinen Geist gar sehr aufregten; dann ferner auf seinen Reisen durch England, Frankreich und Italien die Bekanntschaft der berühmtesten Gelehrten gemacht, und die merkwürdigsten Naturgegenstände, so wie die Werkstätte der gröfsten Künstler in Augenschein genommen; wodurch er zu den physikalischen Erfindungen sich befähigte, die seinen Namen verewigten.

Der Philosophie selbst wies er als Hauptaufgabe die Methodenlehre der Erforschung der Natur und ihrer Geheimnisse an; und schrieb daher eine Art von mathematischer Logik, unter dem Titel: Medicina mentis, sive artis inveniendi praecepta generalia (Amsterdam 1687, und Leipzig 1695 mit einem Anhange der Medicina corporis vermehrt), darinnen er aufser den seelischen und körperlichen Verhaltungs-Regeln für den Wahrheitsforscher die Mittel und Wege angiebt, die Irrthümer der gemeinen Vorstellung zu heben, unbekannte Wahrheiten aus bekannten abzuleiten; und in jedem Fache der Erkenntnifs durch eigne Forschung das Wahre und Nützliche zu finden, und von dem Falschen und Schädlichen zuverlässig zu unterscheiden, welches alles hin und wieder durch Beispiele aus der höhern Arithmetik und Geometrie erläutert und anschaulich gemacht wird. (Man sehe Fülleborn's Auszüge aus der Medicina mentis im Vten Stück seiner Beiträge, Seite 32 folg.)

Das ganze scheint Nachahmung der Spinozischen Abhandlung de Emendatione intellectus gewesen zu seyn, womit es in der Hauptansicht sowohl, als in der Methode grofse Aehnlichkeit hat. Sogar

Tschirnhausen's Worte selbst weisen hier und dort auf Spinoza hin; als z. B. wenn er p. 36. von den Ideen sagt: ideam non esse aliquid mutae instar picturae in tabula; und wiederum von der Wahrheit p. 64. 65.: sicuti lux se ipsam tenebrasque manifestat, sic veritas et sui et falsi est norma; dann von der Tugend p. 70., dafs sie seye: potentia in homine ex legibus sanae rationis suam naturam conservandi; denn alles dieses findet sich wörtlich bei Spinoza Ethic. Part. III. propos. 43. Schol. und Part. IV. propos. 19. 20. Zudem ist ja aus dem Zeugnisse des Freiherrn von Wolf (in Gottsched's Lobschrift desselb. S. 15.) bekannt, dafs Tschirnhausen immer ein grofser Verehrer Spinoza's war, von dem er urtheilte, „dafs er keineswegs Gott und die Natur confundirt habe, wie man ihm insgemein Schuld giebt, sondern vielmehr einen richtigern Begriff von Gott gehabt habe, als selbst Descartes."

Das Kriterium des Wahren ist nach Tschirnhausen, dafs es ein begreifliches und wahrhaft begriffenes seye, was sich auch andern aufmerksamen und verständigen Leuten von dem, der es begriffen hat, durch Worte begreiflich machen läfst. — (Was nicht also beschaffen ist, ist sicher nicht wahr, sondern nur eingebildet und vermeint. —) Der Beweis aber, dafs man etwas wirklich begriffen habe, ist, wenn man die Entstehung desselben zeigen und auch andern verständlich machen kann. Medicina mentis, Part. II. Sect. I.

§. 73.

Christian Thomasius; Charakter und Schriften desselben.

Der zweite merkwürdige Mann dieser Zeit, der wegen so vieler, von den Theologen erduldeten Verfolgungen berühmte Christian Thomasius, königl. preufs. geheimer Rath und Director der Friedr. Universität zu Halle, geboren 1655, † 1728, war der Sohn

eines als Sammler für die Geschichte der alterthümlichen Philosophie nicht unberühmten Vaters des Jakob Thomasius, Professor zu Leipzig, und zeichnete sich in der Philosophie unter denjenigen aus, welche, durch Widerlegung aller sektirischen Irrthümer, der bessern Ueberzeugung vorläufig nur erst den Weg bahnten; weſswegen er dann auch (wie Pierre Bayle, s. oben §. 37.) im Widerlegen vortrefflicher war, als im Aufbauen.

Im Gegensatze mit Tschirnhausen war seine Philosophie mehr auf Ethik und Politik, dann auf Logik und Physik gerichtet. — Als Gegner aller Sektirerei, sowohl der alten Aristotelisch-scholastischen, als auch der neuern Cartesianischen seiner Zeit, erklärte sich Christian Thomasius zuerst in seiner Introductio in Philosophiam aulicam (so nannte er nämlich die freie, auch den Welt- und Hofleuten nützliche Philosophie im Gegensatze gegen die Schulphilosophie, die nur für Pedanten gehörte). Lips. 1688. Auf diese folgte eine Introductio in philosophiam rationalem sive logicam, Hallae 1691; dann eine Introductio in Philosophiam moralem sive ethicam, 1710, und Fundamenta juris naturae et gentium, 1718. Sein Versuch vom Wesen des Geistes (Tentamen de natura et de Essentia spiritus, Hallae 1699) enthält seine metaphysische Grundlegung zur Natur- und Sittenlehre, darinnen er als Theosophen sich zeiget, alle mechanischen und atomistischen Erklärungsweisen verwirft, und dafür lieber noch jedem Körper eine leitende Intelligenz zugeben will, worüber er aber von seinen Geisterscheuen Gegnern heftig verspottet wurde. Endlich gab er auch eine Geschichte der Philosophie, unter dem Titel: Historia sapientiae et stultitiae, Halle 1693, heraus, darinnen einige vitae, z. B. die des Abaelard, seinen Vater Jak. Thomasius zum Verfasser haben. Siehe Bayle Dictionaire Artic. Abaelard Lit. E. n. 13.

Seine gemischten Gelegenheitsschriften, deren sehr viele und sehr mannigfaltige sind, verbreiten sich über das ganze Gebiet der Wissenschaften und der Gelehrsamkeit, und enthalten manche freimüthige Erinnerungen und passende Vorschläge, was in jedem Fache zu verbessern und zu vermeiden, oder noch zu erfinden und hinzuzusetzen sey. Die Tendenz derselben im Allgemeinen ist polemisch; und der Meisten Ton bei weitem mehr muthwillig und spöttisch, als gewöhnliche Menschen ertragen und verzeihen können. (Vergl. Christ. Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften, von Luden. Berlin 1805. 8.)

§. 74.

Desselben theoretische Philosophie.

Zur Würdigung und Uebersicht von des Thomasius Lehre diene folgende Skizze:

I. Encyklopädie.

1) Alle Gelehrsamkeit, wenn sie nicht eitel und unnütz ist, mufs etwas Praktisches bezielen, ewige Seligkeit nämlich oder zeitliche Wohlfahrt. — Gottesgelehrtheit zum Behufe der ewigen Seligkeit, und Weltweisheit zum Behufe der zeitlichen Wohlfahrt sind also die beiden Hauptgattungen aller Wissenschaft; jene geht aus dem Lichte der Offenbarung, diese aus dem Lichte der Vernunft hervor: beide können einander nicht widerstreiten, dürfen aber auch miteinander nicht verwechselt werden. (Philosoph. aulic. cap. 2. §. 33. und Logik S. 11. 4te Auflage.)

2) Die Weltweisheit im Allgemeinen ist Erforschung gegenwärtiger, vergangener und künftiger Dinge durch die Vernunft: ihre allgemeinen Werkzeuge sind demnach Vernunftlehre und Geschichte. Logik S. 7. 8.

3) Die reine speculative Weltweisheit, welche nicht nur Hülfswissenschaft, sondern allgemeine Grundlage al-

ler andern rein-menschlichen Wissenschaften ist, begreift in sich Logik, Physik und Mathematik; Metaphysik ist unnütze, eitle Grübelei (verstehe nämlich die Metaphysik, wie sie damals in den Schulen gelehrt wurde. Philosoph. aulic. l. c.).

4) Die angewandte Weltweisheit ist theils Medicin, sorgend für das zeitliche Wohl des Körpers, theils Jurisprudenz (d. i. Ethik, Oeconomie und Politik), sorgend für das zeitliche Wohl der Seele. Ibid.

5) Die Mystik ist sehr lobenswerth, in wie ferne sie über der Grenzscheidung der Offenbarung und der Vernunft, d. h. der Theologie und der Weltweisheit festhält; aber auch sehr verwerflich, wenn sie eine gänzliche Vernichtung der Vernunft bezweckt, und durch eine dunkle, unverständliche Terminologie weiter nichts, als nur die Wissenschaft an ihren Fortschritten hindern will. Vorrede zur Uebersetzung des Poiret.

6) Für die praktische Weltweisheit wäre wohl das wichtigste, was noch zu finden ist, eine zuverlässige Physiognomie, als Kunst, das Verborgene des Herzens anderer Menschen auch wider ihren Willen aus dem täglichen Umgang kennen und beurtheilen zu lernen. Ueber Physiognomik s. Sittenlehre II. Thl. Zwölfter Abschnitt.

II. Logik.

1) Das Denken ist eine innere Rede, gleichsam ein Zweigespräch des Geistes mit sich selbst; denn im Denken redet man mit sich selbst über die innern Formen (Vorstellungen), welche durch die Einwirkung äusserer Körper mittelst der Sinnen-Werkzeuge dem Gehirn eingedrückt werden. Vernunftl. I. Thl. §. 3.

2) Die Gedanken (Vorstellungen) sind theils active, theils passive, je nachdem sie durch sinnliche Einwirkung oder selbstthätig durch Ordnen und Unterscheiden der empfangenen Eindrücke zu Stande kommen. Ibid. §. 5.

3) Die Wahrheit ist Uebereinstimmung der Gedanken (Vorstellungen) mit der Sache (Realität), d. i. mit der Beschaffenheit der Dinge aufser der Vorstellung. Ibid. §. 13.

4) Der Grundsatz aller wahren Erkenntnifs ist demnach: „Wahr ist, was mit der Realität übereinstimmt, falsch das Gegentheil" (Ibid. §. 17.); woraus folgt, dafs wahr seyn müsse, was wir durch die gesunden Sinne erkennen, und was mit dem Urtheile der Vernunft übereinstimmt, l. c.

III. Natur- und Geisterlehre.

1) Da also die Wahrheit ihren Grund im Menschen, nämlich in seinen Sinnen und in seiner Vernunft hat, so erkennt der Mensch mit unmittelbarer Gewifsheit immer nur sich selbst, d. h. die activen und passiven Vorstellungen seiner Seele und seines Körpers. Log. §. 27.

2) Hingegen von dem Wesen (der Substanz) dieser seiner Seele und seines Körpers, noch vielmehr aber von den übrigen Substanzen, die auf ihn wirken, oder gar von der ersten Substanz weifs der Mensch nichts unmittelbares Gewisses. Log. §. 24. Denn seine deutliche Erkenntnifs geht immer nur auf die Bestimmungen des Seyns (die Accidentien), welche er allein beweisen kann, weil sie ihn unmittelbar afficiren, nimmermehr aber auf das Seyn (die Substanz) selbst, welches bei allen Wahrnehmungen und Beweisen vorausgesetzt wird, l. c.

3) Was wir also unmittelbar erkennen, ist immer nur die Wirkung einer Substanz, in wie ferne sie uns afficirt; von der Substanz selbst aber wissen wir nur, dafs sie ist, nicht, was sie ist; und dafs sie einwirkt, nicht allemal wie und wodurch diese Einwirkung geschehe. Ibid. §. 24.

4) Folglich können wir dann auch aus der blofsen Vernunft nicht einmal für gewifs wissen, ob es wirklich

zweierlei im Wesen selbst verschiedene, körperliche und zusammengesetzte, dann geistige und einfache Substanzen gebe. Ibid. §. 25. 26.

5) Weil jedoch das Leibliche, das den Raum erfüllt, an sich nur ein Leidendes ist, das sich selbst nicht bewegen, sondern nur bewegt werden kann; so muſs noch ein anderes Wesen mit dem leiblichen vereint seyn, welches für sich besteht, und jenem Seyn und Dauer giebt, dasselbe ausspannt und gestaltet, sichtbar, warm und lebendig macht, und bewegt. Dieses nennt man Geist; der oberste aber und höchste aller Geister ist Gott. Versuch vom Wesen des Geistes, S. 70. 75. 97.

6) Auſser dem Ebenbilde Gottes, der verständigen Seele des Menschen, sind auch noch Licht- und Luftgeister in allen Naturkörpern, den Metallen, Pflanzen und Thieren anzunehmen; und zwar das Licht als männlicher, die Luft als weiblicher Geist. Ebend. S. 97.

7) Diese Naturgeister können nun zwar nicht denken, denn sie haben keinen Verstand; allein sie haben Bildungs- und Zeugungskraft, wodurch sie sich ihren Körper bilden, und dessen Dauer unterhalten. Sie handeln sogar instinktartig weiser, als selbst der Mensch, der oft unweise verfährt; das Böse statt des Guten wählend. Ebend. S. 152—155.

§. 75.

Desselben praktische Philosophie.

IV. Sittenlehre.

1) Das Gute überhaupt ist die Uebereinstimmung der Dinge untereinander zur gegenseitigen Erhaltung und Vermehrung, das Böse hingegen der Widerstreit derselben untereinander, wovon die Folge gegenseitiger Zerstörung und Verminderung ist. Sittenlehre §. 1. (I. Thl.)

2) In Beziehung auf den Menschen sind also die Dinge gut, in so ferne sie mit seiner physischen oder sittlichen (für zeitliche Wohlfahrt und ewige Glückseligkeit geschaffenen) Natur übereinstimmen, und deren Substanz erhalten und befördern; böse hingegen, in wie ferne sie derselben schaden. Ibid. §. 2.

3) Die Anweisung, wie jeder Mensch sein wahres und höchstes Gut erreichen möge, heifst Sittenlehre; die dem zufolge wesentlich Glückseligkeitslehre ist. Ibid. §. 3. 4.

4) Die wahre Glückseligkeit des Menschen ist Gemüthsruhe, gegründet auf Weisheit und Tugend, und verbunden mit dem Genusse des Zusammenlebens mit gleichgestimmten Menschen. Ibid. §. 5. 7.

5) Das Princip (die Urquelle) dieser Glückseligkeit ist Religion und reine Menschenliebe. Ibid. §. 6.

6) Die unreine Liebe hingegen, d. h. die ungeregelte Begierlichkeit, ist die Quelle aller Unglückseligkeit, Sünde und Verdammnifs. — Die unreine Liebe ist aber dreifach, nämlich Ehrsucht, Habsucht und Lustsucht, zu vergleichen den drei Principien der Chemiker, Schwefel, Salz und Quecksilber, oder auch den drei irdischen Elementen, Feuer, Erde und Wasser; und herrschend jene im Kopfe, diese im Herzen, und die dritte im Unterleibe. Sittenlehre, Theil II. §. 3. 13. 14.

7) Die Rechtsgelehrten und der Wehrstand haben sich insbesondere vor dem Ehrgeize, die Aerzte und der Nährstand vor der Wollust; endlich die Theologen und der Lehrstand vor dem Geldgeiz und der Habsucht in Acht zu nehmen. Ibid. 14.

V. Rechtslehre.

1) Das Recht (jus) geht theils aus der eignen Natur des Menschen, theils aus positiven Verträgen her-

vor: jenes heiſst das Naturrecht, welches Gott dem Menschen ins Herz gepflanzt hat, und das jeder im Zustande der ruhigen Besonnenheit durch seine Vernunft als solches erkennet. Dieses heiſst das statutarische Recht. Fundam. Jur. natur.

2) Die Erfüllung der innern Verbindlichkeit macht den Menschen tugendhaft; durch die Erfüllung der äuſsern ist er nur gerecht.

3) Die Hauptaufgabe einer rechtlichen Verfassung des Gesammtlebens ist die gröſst-möglichste und dauerhafteste Glückseligkeit aller Genossen. Ebend.

4) Der Grundsatz der Sittenlehre (des honestum) ist demnach: Thue das selbst, was du wünschest, daſs andere thun. — Der Grundsatz der Anständigkeit (des decorum) ist: Thue du selbst andern, was du wünschest, daſs sie dir thun. — Der Grundsatz endlich der Rechtslehre (des justum) ist: Thue andern nicht, was du wünschest, daſs sie dir nicht thun.

Anmerk. Merkwürdig ist, daſs Christ. Thomasius in mehreren Sätzen seiner theoretischen Philosophie mit Jacobi und Kant übereinstimmt; und daſs er besonders die Rechtslehre und das Verhältniſs derselben zur Sittenlehre gerade so erfaſste, wie der letztere. — Uebrigens erwarb sich Christ. Thomasius auch noch das Verdienst, „daſs er der erste war, der auf einer deutschen Universität über Philosophie deutsche Vorlesungen hielt; und zum Aerger aller damaligen Pedanten die Ausbildung unserer Muttersprache zum Behufe der Vorträge über Wissenschaft und Kunst ernstlich empfahl.“ In Sachen, welche durch die, allen Nationen gleichförmig eingepflanzte Vernunft mögen erkannt werden, bedient man sich immer am besten seiner Muttersprache. — Warum sollen dann wir Deutsche uns immerfort auslachen lassen, als ob die Philosophie und Gelehrsamkeit nicht auch in unserer Sprache vorgetragen werden könnte? Vorrede zur Vernunftlehre,

lehre, S. 13 ff. Nicht minder war er ein Hasser der in philosophischen Schriften zur Ungebühr angewandten mathematischen Demonstrirform, die nicht μέθοδος via recta, sondern μεθοδεία, seductio sive circumventio invidiosa ist; cfr. ad Eph. IV. 14. VI. 11.;— wodurch nur die eitle Hoffnung genährt, und ein Schein von Gründlichkeit der Folgen erkünstelt werde, während die Grundsätze und Definitionen selbst dadurch um nichts gewisser oder einleuchtender würden. Ein Tadel, der besonders des Freih. v. Wolf Schriften traf; mit dem Thomasius von 1702 bis 1721 in Halle gleichzeitig lehrte.

§. 76.

Franz Buddeus.

Franz Buddeus, der dritte Mann, des Tschirnhausen und des Christ. Thomasius Zeitgenosse, und gleichfalls der praktischen, d. i. Sitten- und Rechts-Philosophie Professor zu Halle, endlich Professor der Gottesgelehrtheit zu Jena (geb. 1663 zu Anklam in Pommern, † 1729 zu Jena), verfolgte die Bahn des ältern Jac. Thomasius, und zeichnete sich durch seine Bemühungen um die Geschichte der Philosophie vortheilhaft aus. Er hatte jedoch kein eigenthümliches System, sondern war mehr bloſser Eklektiker in Unbestimmtheiten, und dunkeln Begriffen sich herumtreibend, aus denen er sich entweder durch Berufung auf die Offenbarung, oder durch eine Art von Mysticismus heraushalf. Sein corpus Philosophiae Eclecticae, moralis, civilis, instrumentalis et theoreticae, Hallae 1697, ward öfters aufgelegt, und wegen seiner Einfachheit, Ordnung und gereinigten Geschmack an mehreren Schulen und Universitäten lange Zeit als Vorlesungsbuch gebraucht.

§. 77.

Nicolaus Hieronymus Grundling,

Eben auch Eklectiker und Sammler für die Geschichte der Philosophie, war der Schüler des Christ.

Thomasius: Nicolaus Hieronymus Grundling (geboren 1671 zu Nürnberg, nachmals königl. preuſs. geheimer Rath und Professor zu Halle, gestorben 1729), berühmt durch seine Via ad veritatem logicam, ethicam et juris naturae. Brucker in Institut. histor. Philosoph. (Edit. Born, Lipsiae 1790. p. 782.) schreibt von ihm: „Plurimum de Philosophia eclectica meruit; sunt in Institutionibus ejus paradoxa haud pauca, at non sine meditatione allata; sunt pulchra solidaque multa et lucem Philosophiae foenerantia; quaedam etiam sunt a Leibnitio accepta, aliqua systemati Thomasiano opposita, unum item alterumque pro Hobbesio excusando dictum.“

§. 78.

Andreas Rüdiger.

Abermals ein Schüler des Christ. Thomasius, der Arzt und Philosoph Andreas Rüdiger, Professor zu Halle und Leipzig (geboren bei Gera in Meissen, † 1731 zu Leipzig), zeigte in seinen mannigfaltigen Schriften, als nämlich: De sensu veri et falsi, Libr. IV. Hallae 1709; — Physica divina inter Atheismum et superstitionem media; — Manuductio ad tranquillitatem animi; — Philosophia pragmatica, methodo apodictica conscripta u. s. w., — viel Scharfsinn, aber auch eine groſse Hypothesen-Sucht und Mangel an festen Grundsätzen.

Seine Hauptlehren waren:

a) Das Subject der Seele sey ausgedehnt; folglich materiel; aber doch geistig. Die Form hingegen eine Kraft, und eben diese constituire das Leben des Körpers.

b) Die Veränderungen des Körpers und der Seele stimmen überein, aber doch ohne praestabilirte Harmonie: sondern vermöge eines Verbandes der Ursächlichkeit, weil gerade die Seele das Leben des Körpers constituirt.

c) Die Principien der Natur seyen nicht todte Atomen, sondern lebendige Stoffe, nämlich Seele, Licht und Aether.

d) Das höchste Gut des Menschen bestehe in der Euthymia (Seelen-Ruhe).

e) Aus der dem Menschen angebornen Vernunft folge die Unsterblichkeit der Seele, die durch die angeborne Hoffnung der zukünftigen Seligkeit, wie das Licht durch den Schatten offenbar werde und sich kund thue.

§. 79.

Christian Freiherr von Wolf; Charakter, Schicksale und Schriften.

Alle diese Männer (Tschirnhausen etwa ausgenommen) participirten mehr oder weniger von Leibnitzens Ideen, und waren einigermassen von ihm aufgeregt; keiner wagte es jedoch Leibnitzens System im Ganzen, scheuend die esoterische hohe Weisheit desselben, zu entheiligen und für den exoterischen Schulgebrauch zurecht zu machen. Dieſs Wagestück unternahm, wiewohl nicht zum Gedeihen der Wissenschaft, Christian, nachmals Freiherr von Wolf, geboren zu Breslau 1679, † 1754 zu Halle; der Urheber des dogmatischen Lehrgebäudes, welches unter dem Namen des Leibnitzisch-Wolfischen fast in allen deutschen Schulen herrschend wurde, und bis auf die Kantische Reform sich erhielt; im Grunde aber weiter nichts, als ein platter, gemeiner Dogmatismus war, der jedem Angriff des Skepticism und der höhern Speculation von allen Seiten bloſs lag.

Wolf hatte sich in seiner Jugend an der Universität zu Leipzig unter Tschirnhausen gebildet, und ward durch Menken mit Leibnitz selbst bekannt. Hierauf erhielt er 1711 den Ruf als Professor der Mathematik an die neue Universität zu Halle, und 1712

erschienen, als sein erstes philosophisches Werk: die vernunftmäſsigen Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes, d. i. seine Logik; — 1719 folgten die vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele, d. i. seine Metaphysik, wodurch sein Ruf als Leibnitzischer Eklectiker begründet ward; — 1720 gab er seine Moral, und 1721 seine Politik heraus. Allein schon 1721 bei Gelegenheit einer Rede von der Sittenlehre des Confucius erhoben die theologischen Eiferer, unter Joachim Langens Anführung, Klagen gegen seine Heterodoxie, zuerst vor dem akademischen Senate, dann wiederum bei Erscheinung der 2ten Auflage seiner Metaphysik im Monate Mai 1723 vor dem Könige selbst, und brachten es endlich dahin, daſs dieser im Monate November dieses Jahres Wolfen bedeuten lieſs, innerhalb 24 Stunden Halle, und dann auch in der kürzesten Zeitfrist seine Staaten unter der Bedrohung des Stranges zu verlassen.

Diese Ungnade und Schmach ward jedoch für Wolfen eine Quelle neuer und gröſserer Ehren; er gieng nach Marburg, woselbst ihn der Landgraf von Hessen zu seinem Hofrathe und zum ersten Professor der Philosophie und Mathematik ernannte; auch der König von Schweden ertheilte ihm den Titel als Regierungsrath, und Peter der Groſse, Kaiser von Ruſsland, bot ihm die Stelle eines Vicepräsidenten bei seiner neuerrichteten Akademie in Petersburg an, und die Akademieen von London und Paris schickten ihm ihre Diplomen.

Nun giengen endlich auch der preuſsischen Regierung die Augen auf; der König ernannte neue Commissarien, Wolfen's Sache zu untersuchen, das schimpfliche Verbannungsdekret ward zurückgenommen, und Wolf erhielt einen neuen Ruf auf sehr vortheilhafte Bedingungen nach Halle zurück zu kehren, den er aber nicht annahm, so lange König Friedrich Wilhelm lebte.

Erst unter dessen Nachfolger Friedrich II. kehrte er nach Halle zurück, wo er mit besondern Ehren empfangen, und endlich in den Freiherrn-Stand erhoben wurde.

§. 80.

Desselben theoretische Philosophie.

I. Ontologie, d. i. Wesenheitslehre.

Nach Wolf besteht die gesammte Philosophie aus zwei Hauptttheilen, einem theoretischen, der das vernunftgemäfse Wissen, und einen praktischen, der das vernunftgemäfse Handeln zum Gegenstand hat. Die theoretische Philosophie begreift dann ferner die Ontologie, Psychologie, Kosmologie und natürliche Theologie in sich. Die praktische Philosophie hingegen enthält die Sittenlehre (Ethik) und die Lehre vom bürgerlichen Gemeinleben (Politik), mit dem Inbegriffe des Natur- und Völker-Rechts (Jus naturae et gentium.) — Folgendes sind nun die Hauptsätze des Wolfischen Lehrgebäudes.

Wolfs theoretische Philosophie, oder Philosophie des nothwendigen Erkennens; Ontologie, d. i. Wesenheitslehre oder erste Philosophie (philosophia prima).

1) Philosophie ist die Wissenschaft alles Wirklichen und Möglichen, wie und warum es möglich ist und geschieht; scientia eorum, quae sunt, vel fiunt, quorumque ratio reddi potest. Logik Vorbericht, §. 5. Diese Definition erinnert an Cicero's Ausspruch V. Tusculan. cap. 3.: Divinarum humanarumque scientia rerum, causarumque quibus hae res continentur.

2) Das Fundament aller Vernunft-Erkenntnifs ist der Satz des Widerspruches: aus demselben fliefsen dann alle übrigen metaphysischen Grundsätze, besonders aber der Satz des hinreichenden Grundes; denn hätte ein Ding keinen zureichenden Grund,

so müſste Etwas aus Nichts werden können, was sich widerspricht. Log. cap. 4. §. 5. Metaphysik oder vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der menschlichen Seele, cap. 2. §. 10—31.

3) Das Wesen eines jeden Dinges ist seine innere Möglichkeit, dessen Erfüllung die Wirklichkeit ist; Metaphysik cap. 2. §. 35. und 14. Das Wesen des Zusammengesetzten ist also das Einfache, weil das Zusammengesetzte nur im Einfachen seinen Grund haben kann. (Ebend. §. 76.) Es giebt also einfache Dinge (obschon sie nimmermehr in der Erfahrung vorkommen, noch aus derselben erkannt werden mögen). Ebend. §. 86. Doch ist ihr Entstehen unerklärlich (Ebend. §. 87—96.), auch können sie natürlicher Weise nicht zu Grunde gehen (§. 102.), noch auch anders, als durch Abwechslung der Schranken verändert werden. (§. 106—108. 113.)

4) Ein für sich bestehendes Ding, oder eine Substanz ist dasjenige, welches die Quelle seiner Veränderungen in sich hat; hingegen ein durch ein anders bestehendes Ding ist nichts anderes, als eine Einschränkung des vorigen. (§. 114.) Da nun die Quelle der Veränderungen Kraft heiſst, so findet sich nothwendig in einem jeden für sich bestehenden Dinge eine Kraft (§. 115.); und Veränderungen, welche sich vermittelst dieser Kraft in einem für sich bestehenden Dinge zutragen, sind Thaten desselben Dinges, die in ihm selbst ihren Grund haben; durch diese Thaten aber beweist nicht nur jedes Ding seine Selbstständigkeit und Wesenheit, sondern auch seinen Unterschied von andern Dingen. (§. 116.)

5) Uebrigens darf die Kraft nicht mit einem bloſsen Vermögen verwechselt werden: denn Vermögen bezeichnet nur die Möglichkeit, etwas zu thun; Kraft hingegen ist dasjenige, wodurch die Möglichkeit in Wirklichkeit übergeht; nämlich eine fortgesetzte

Bemühung oder ein Thun, das eine Wirkung hervorbringt, und folglich einem Möglichen ins Daseyn hilft. (§. 117—120.)

6) Da nun ein jedes selbstständige Ding in stäter Bemühung ist, seine Schranken zu ändern, d. h. sich zu verändern, nichts aber und folglich auch keine Veränderung ohne Grund geschehen kann: so muſs jeder Zeit die vorhergehende Veränderung etwas enthalten, daraus die nachfolgende begründet wird (§. 128.), weil nur auf diese Weise allein eine Begreiflichkeit des Weltlaufes möglich ist u. s. w.

Anmerk. Die Wolfische Wesenheitslehre (Ontologie) unterscheidet sich also von der Leibnitzischen (§. 64.) dadurch, a) daſs Leibnitz nur einfache Dinge, Wolf hingegen auch zusammengesetzte Dinge für wirkliche ὄντως ὄντα hält; b) daſs nach Leibnitz alle einfache Dinge, die aus eigener Kraft thätig sind, Vorstellungskräfte haben; nach Wolf hingegen zwar alle wirken, aber nicht alle vorstellen (vergl. §. 598. der Wolfischen Kosmologie); womit es dann unerklärbar bleibt, wie und wodurch ihre Kraft in Wirksamkeit übergeht. Leibnitzen's Wesenheitslehre ist mithin reingeistige Einheitslehre, Monadologie, zufolge deren aus der ursprünglichen Entzweiung jeder Monade in sich selbst eine wahre Ineinsbildung von Idealismus und Realismus hervorgeht. Wolf's Wesenheitslehre ist hingegen ein lediglich vorausgesetzter, eben so unbegreiflicher und unabgeleiteter, als unversöhnter und starr auſser einander gehaltener Dualismus von Geist und Materie, einfachen und zusammengesetzten, vorstellenden und nicht vorstellenden Wesen.

§. 81.

Fortsetzung.

II. Psychologie, d. i. Seelenlehre.

1) Das Wesen in uns, welches sich seiner selbst und anderer Dinge auſser sich bewuſst ist, heiſst Seele; ihr Daseyn ist also für jeden Wissenden, als sol-

chem, unmittelbar gewiſs. Metaphysik (oder vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele), cap. 3. §. 192.

2) Die erste Thätigkeit der Seele ist die Vorstellung, welche, mit Bewuſstseyn verbunden, zur Erkenntniſs wird, die Verbindung der Vorstellung mit dem Bewuſstseyn heiſst Denken. Ibid. §. 194.

* Es ist klar, daſs bloſser unmittelbarer Sinnenwahrnehmungen, ohne eigentliche Erkenntniſs, und mit dunklerem Bewuſstseyn auch selbst schon die Thiere fähig sind, die doch nicht zu denken vermögen.

3) Die Quellen der Vorstellungen sind in Hinsicht auf die klaren und deutlichen, welche durch eigene Selbstthätigkeit der Seele zu Stande kommen, der Verstand; in Hinsicht auf die dunkeln und verworrenen Vorstellungen hingegen, so wie auf die bloſsen unmittelbaren Empfindungen theils die Sinne, theils die Phantasie. — Die Vernunft ist endlich weiter nichts, als das Vermögen, den allgemeinen Zusammenhang der Wahrheiten, vermöge der Schlüsse und Folgerungen, zu finden. Ibid. §. 277. 282. 284 und 368.

4) Nichts Körperliches kann denken, d. h. selbstthätig mit Bewuſstseyn sich etwas vorstellen, ja es kann nicht einmal etwas Einwirkendes leidend wahrnehmen, d. h. die durch dasselbe bewirkte Veränderung empfinden. §. 222.) Die Denkkraft also, so wie das Empfindungs-Vermögen ist nur allein der Seele eigenthümlich. (§. 738.) Diese ist demnach auch dem Leibe ganz entgegengesetzt; unkörperlich und einfach (§. 742.): denn alle Vorstellungen und Empfindungen, die an ihr vorgehen, sind doch nur von auſsen oder innen bewirkte Modificationen ihres an sich stets unveränderlich beharrlichen Wesens. (§. 784.)

Anmerk. Hier hat sich nun der Wolfische unversöhnte und eben darum unerklärliche Dualismus recht

offenbar ausgesprochen, und er kann nun nimmermehr begreiflich machen, wie die Vorstellungen der Seele mit den Bewegungen des Leibes harmoniren; denn wenn auch derselbe Naturlauf auf Leib und Seele einwirkt (§. 786.), so wirkt er doch auf jedes anders ein, indem dieselbe Einwirkung dem Leibe angenehm, der Seele unangenehm seyn kann, und wie kommt es nun, dafs alsdann die Seele dem Leib, oder auch umgekehrt, der Leib der Seele nachgiebt und gehorcht?

5) Alle Bewegungen der Seele folgen nur allein aus ihrem eigenen Wesen, dem gemäfs sie sich die Welt vorstellt (§. 765.), so wie alle Bewegungen des Körpers gleichfalls aus dem Wesen seiner eigenen Zusammensetzung folgen. (§. 779.) Dafs nun diese und jene miteinander harmoniren, ist nicht Folge des wechselseitigen Einflusses oder der unmittelbaren Einwirkung Gottes, noch der veranlassenden Ursachen, sondern einer vorher bestimmten Harmonie, die nicht überhaupt und allein auf den Willen Gottes als Urheber der Natur (§. 368.), sondern auch inbesondere darauf beruhet, weil jede Seele die Welt sich immer nur nach Beschaffenheit ihres organischen Körpers, und den Veränderungen, die in desselben Sinnenwerkzeugen vorgehen, vorstellet; daher dann diese Vorstellungen und jene Veränderungen immer zu gleicher Zeit sich einstellen: ohne dafs gerade die einen durch die andern, noch umgekehrt verursacht würden: indem vielmehr beide in einem dritten, den Veränderungen im Weltganzen selbst ihren Grund haben, das an Leib und Seele sich abspiegelt. (§. 779. 786.)

6) Die Seelen der Menschen sind allein Geister, d. h. mit Verstand, Willen und Freiheit begabte, einfache, vorstellende Wesen; folglich allein unsterblich: Die Seelen hingegen der Thiere, die zwar Vorstellungskräfte, aber keinen Verstand, Freiheit und Willen haben, so wie auch die einfachen Punkte der

unbeseelten Körper sind zwar unverweslich, aber nicht unsterblich. (§. 896. 921. 926.)

§. 82.

Fortsetzung.

III. Kosmologie, d. i. Weltalls-Lehre.

1) Die Welt ist eine Reihe endlicher und veränderlicher, theils gleichzeitiger, theils aufeinander folgender, und miteinander zu einem Ganzen verbundener Dinge. — Die Vernunftwissenschaft, welche die Welt als ein Zusammengesetztes und der Veränderung fähiges Ganzes zum Gegenstand hat, heifst Kosmologie. Metaphysik, oder vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele, cap. 4. §. 544.

2) Die Veränderungen der Welt sind bedingt durch die Beschaffenheit ihrer Zusammensetzung, nach den Gesetzen der Bewegung, also durch ihren Mechanismus. (§. 552. 553.) Die Welt läfst sich demnach mit einem Uhrwerke oder einer Maschine vergleichen. (§. 556.)

3) Vermöge der allgemeinen Gesetze dieses Welt-Uhrwerks ist also kein Zufall gedenkbar; sondern alles, was nun einmal in der Reihe der zur Welt gehörigen Dinge seinen Grund hat, gelangt auch nothwendig zum Daseyn. (§. 561. 562.) Gleichwohl ist diese Nothwendigkeit nur hypothetisch: denn die Welt hätte auch anders seyn können, als sie ist, da noch vielerlei andere Verknüpfungen der Dinge möglich sind, die nur nicht zugleich mit dieser gegenwärtigen wirklich seyn mochten. (§. 569. 576.)

4) Die Bestandtheile der physischen Welt sind die Körper, die Bestandtheile der Körper, die einfachen Elemente (oder die sogenannten Leibnitzischen Natur-Einheiten); diese Elemente oder Einheiten können keine Raumgröfsen, und daher auch nimmermehr durch Quantität oder Figur, sondern nur durch Kräfte und Quali-

täten sich von einander unterscheiden, und unterscheiden sich dadurch auch wirklich, indem keines derselben irgendwo im ganzen Weltall einem andern vollkommen gleich ist. (§. 583. 585. 586. 589.)

5) Uebrigens zeigt jeder Körper eben sowohl ein gewisses Maafs von Trägheits-Macht (vis inertiae), als von Bewegungskraft (vis motrix). — Vermöge der Trägheits-Macht strebt jeder in seinem Orte und in seinem Seyn und Wesen sich zu behaupten; vermöge der Bewegungskraft hingegen strebt jeder auch aufser sich zu wirken, und seinen Zustand zu ändern. (§. 607.)

6) Die Continuität der Körper und ihre räumliche Ausdehnung, obschon sie aus einfachen und unausgedehnten Elementen oder Einheiten, als ihren Bestandtheilen, zusammengesetzt sind, wird dadurch erzeugt, weil die Elemente zwar von einander unterschieden sind, ohne dafs doch dadurch ihre Einheit untereinander verhindert und aufgehoben würde; denn diese ist lediglich auf den Zusammenhang des Zustandes einer jeden Monade mit dem Zustande aller übrigen gegründet. (§. 604. 605.)

Anmerk. Auch in diesen kosmologischen Lehrsätzen ist Leibnitzen's lebendige Weltanschauung abermal schon grofsentheils in todten Mechanismus verwandelt. Wolf fafst nämlich das körperliche Weltall nur als eine im Verlaufe scheinbarer Veränderungen sich darstellende Vielheit wechselnder Gestaltungen auf; und scheint dagegen die Einheit und Unveränderlichkeit der Wesenheit des Ganzen fast zu vergessen. Auch scheuet er sich nicht, die Welt nur als Uhrwerk, nicht als lebendigen Organismus zu bezeichnen, und die Elemente derselben setzt er zwar als lebendig und selbstthätig, doch ohne Vorstellung, zwar nicht körperlich, aber doch auch nicht geistig; was wohl kaum deutlich zu machen, noch zu begreifen seyn dürfte.

§. 83.

Fortsetzung.

IV. Natürliche Theologie, d. i. Gotteslehre.

1) Die Welt sowohl als unsere Seele muſs nun einen zureichenden Grund haben; dergleichen einen aber weder diese noch jene in sich enthält, da beide nicht von sich selbst sind, noch seyn können; der zureichende Grund von beiden muſs also auſser beiden in einem Wesen enthalten seyn, das zu seiner Existenz keines andern Grundes auſser seiner eigenen Wesenheit bedarf; dieses Wesen ist Gott. Metaphysik, oder vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele, cap. 6. §. 945.

2) Gott ist einfach, unveränderlich und einzig; ein ewiges, unermeſsliches und absolut-selbstständiges Wesen, das erste und letzte, vor dem nichts war, und nach dem nichts mehr seyn wird; das schlechthin nur von sich selbst ist, und von allen andern auſser ihm unabhängig ist. (§. 947. 948.)

3) Alles, was ist, ward von Gott geschaffen, nicht durch bloſse Naturnothwendigkeit, sondern durch Vernunft und Willen; weil er nun nicht nur allmächtig, sondern als das allervollkommenste Wesen auch allgütig und allweise ist, darum schuf er unter allen möglichen Welten diejenige, welche vor allen übrigen in jeder Hinsicht die beste war. (§. 951. 982.)

4) Gott, der absolut-freie und allweise Weltschöpfer, kann demnach nicht Weltseele seyn, d. h. er kann nicht schlechthin nur in demjenigen Verhältniſs zum Weltall stehen, darinnen die Seele der Menschen und Thiere zu ihrem Körper steht. Denn Gott erkennt alles Erkennbare unmittelbar durch sich selbst, nicht aber wie die Seele nur mittelbar durch ihren Körper. (§. 959.)

5) Gott ist also der reinste, von jedem Körper unabhängige, allervollkommenste und unbeschränkteste

Geist, dessen Verstand, der lauter Licht und Klarheit ist, als die Quelle aller Wesen zu betrachten kommt, darinnen alle Dinge von Ewigkeit her, ihrer Möglichkeit und ihrem Begriffe nach, enthalten waren, und auch allein enthalten seyn konnten, da nichts möglich ist, außer in wie ferne es Gott von aller Ewigkeit her erkannte.

Anmerk. Der Hauptfehler dieser Theologie ist abermal dieselbe starre Auseinanderhaltung der Gegensätze, welche überhaupt sein ganzes Lehrgebäude verunstaltet, und auch hier im Verhältniſs Gottes und der Welt, das gleichfalls nicht im lebendigen Uebergange, wie es seyn sollte, sondern lediglich im unbegreiflichen Auseinanderseyn, wie es im unmittelbaren Bewuſstseyn als gegebenes erscheint, erfaſst wird. — Gleichwohl hätte schon die einzige Erwägung der Beschaffenheit der Ideen des göttlichen Verstandes, die wesentlich Licht und Leben sind, da ihre Möglichkeit zugleich ihre Wirklichkeit ist, ihn darauf führen sollen, daſs alle Dinge eigentlich nur in und durch Gott (obschon in Hinsicht gegen einander als eben so viele eigene selbstständige Positionen) leben, und daſs dadurch allein ein Weltall als Offenbarung zu Stande kommen kann.

§. 84.

Desselben praktische Philosophie, d. i. Sitten- und staats-bürgerliche, wie auch völkerschaftliche natürliche Rechts- und Verfassungslehre (Ethik, Politik, Natur- und Völkerrecht).

1) Aus den Vorstellungen und Empfindungen entspringen durch eigne Kraft der Seele Begierden und Entschlüsse; die Seele hat also nicht allein ein Erkenntniſs-, sondern auch ein Begehrungs-Vermögen. Metaphysik, oder vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele. §. 434. 492. 878.

2) Das Begehrungs-Vermögen der menschlichen Seele ist, wie das Erkenntniſs-Vermögen, ein doppeltes; das niedere nämlich oder sinnliche, welches auch

der Seele der Thiere zukommt, und das höhere oder vernünftige, das den Menschen von den Thieren auszeichnet. Ebend. §. 889.

3) Das sinnliche Begehren oder Verabscheuen ist ein, aus der Vorstellung oder Empfindung einer sinnlichen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, wovon jene mit Lust und Vergnügen, diese aber mit Unlust (oder wohl gar Schmerz) und Mifsvergnügen (oder gar Hafs und Ekel) verbunden ist, entstehende Neigung oder Abneigung der thierischen Natur zu einem bestimmten Gegenstande. Hingegen das vernünftige und verständige Begehren oder Verabscheuen des reinen Gemüthes ist dasjenige, welches als Begehren einzig und allein durch die intellectuale Vollkommenheit, Zweckmäfsigkeit und sittliche Güte; als Verabscheuen aber durch den Mangel, oder wohl gar das Gegentheil der gesammten Vorzüge motivirt wird. (§. cit.)

4) Das jedesmalige wirkliche Begehren oder Verabscheuen eines Menschen in Individuo richtet sich allemal nothwendig nach den in ihm vorherrschenden sinnlichen oder verständigen und vernünftigen Verstellungen. — Die Freiheit des Willens aber besteht darin, sich selbst für dasjenige, was ihm in seiner jedesmaligen Stimmung für besser däucht, zu bestimmen (determiniren). §. 514—519.

5) Alles, was den Zustand des Menschen, hinsichtlich dessen, was er als ein verständiges und vernünftiges Wesen seyn soll, wahrhaft vervollkommnet, ist sittlich-gut; was ihn hingegen in dieser Hinsicht unvollkommner macht, ist sittlich-böse. Die freien, aus eigner Wahl und Bestimmung des Menschen hervorgehenden Handlungen sind also nothwendiger Weise und ihrer Natur nach, nicht aber blofs zu Folge des positiven göttlichen Willens und Machtgebotes sittlich-gut oder sittlich-böse, je nachdem sie dem wahren Besten des Menschen,

d. h. seinem Zwecke, wofür er geschaffen ist, ihrer Natur nach zuträglich sind oder widerstreiten. (§. 422—426.)

6) Der allgemeine Grundsatz des sittlichen Handels ist demnach: Thue, was dich und deinen eignen, so wie auch aller andern deiner Mitmenschen Zustand, so viel an dir gelegen ist, wahrhaft vollkommner macht; und unterlasse das Gegentheil. Moral (oder vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen). §. 12.

7) Die Verbindlichkeit dieses Grundsatzes liegt in der Göttlichkeit der Vernunft selbst, welcher wir nach Gottes Willen, der uns als Vernunftwesen geschaffen hat, unbedingt gehorchen. Ebend. §. 9.

8) Das Gute (d. i. das Wohlthätige und Beglückende der Folgen), welches Gott mit den freien Handlungen im Zusammenhange mit der Natur verknüpft hat, heiſst die natürliche Belohnung; das gegentheilige Uebel aber des Bösen, natürliche Strafe. Beiderlei Folgen können, obschon sie ihre natürlichen Ursachen des Entstehens haben, gleichwohl auch als aus dem göttlichen Willen hervorgehende Verfügungen geachtet werden, wenn jemand bedenkt, daſs ja auch der Lauf der Natur von Gott selbst angeordnet und festgesetzt worden sey. Ebend. §. 36. 37.

9) Der Vernünftige, der sich selbst das Gesetz ist, bedarf jedoch der äuſsern Antriebe von Belohnungen und Strafen nicht, um sich zur Vollbringung des erkannten Guten, oder zur Unterlassung des erkannten Bösen zu bestimmen; denn die bloſse Vernunft-Erkenntniſs genügt ihm statt alles äuſsern Antriebes. Ebend. §. 24. 38.

10) Die Glückseligkeit des Menschen besteht in dem immerwährenden Fortschreiten von Vollkommenheit zu Vollkommenheit. Ebend. §. 44.

11) Dieses immerwährende Fortschreiten ist Ziel und Bestimmung sowohl des einzelnen Menschen, als

auch der gesammten Gattung. Politik (oder vernünftige Gedanken vom gesellschaftlichen Leben der Menschen im gemeinen Wesen). §. 1.

12) Soll also die gesammte Gattung gleichfalls von Vollkommenheit zu Vollkommenheit fortschreiten, so muſs auch für das gemeinschaftliche Zusammenleben der Menschen in einem staatsbürgerlichen Gemeinwesen, als naturrechtliche Vorschrift dasselbe Sittengesetz gelten: „daſs jeder im gemeinen Zusammenleben nur dasjenige thun dürfe, was die Vollkommenheit des eignen Zustandes und des Zustandes Anderer erhält und befördert; alles aber unterlassen müsse, was den eignen oder anderer Mitmenschen Zustand unvollkommener machen würde.“ Ebend. l. c.

13) Jeder Mensch hat ursprünglich gleiches Recht auf höchste Vervollkommnung; im Staate jedoch kann jeder nur auf eine standesmäſsige Vervollkommnung Anspruch machen; da es das Wesen eines organischen Vereins mit sich bringt, daſs unter den Gliedern desselben und ihren besondern Verrichtungen die gröſste Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit ohne Nachtheil der einträchtigsten Ordnung des Ganzen herrsche.

14) Kein Mensch soll oder darf also je etwas ohne Absicht (d. i. unvernünftig) thun oder lassen; und jede vernünftige Absicht selbst muſs wieder zum Mittel für Beförderung des letzten und höchsten Endzweckes dienen, der die immer wachsende Vollkommenheit der Menschheit als eines Ganzen ist.

b) Ausartung der Speculation in einen einseitigen seichten Dogmatismus.

§. 85.

Entstehen eines neuen raisonnirenden Dogmatismus.

Dieses Wolfische System, welches nichts weniger als Leibnitzen's Philosophie (wie man damals fast

fast allgemein glaubte), sondern nur einige abgerissene Lehrsätze derselben, und zwar nicht die eigentlich speculativen, sondern vielmehr die der gemeinen (populären) Vorstellung und Sprache am meisten sich annähernden enthielt, dadurch die ideelle Wissenschaft abermals ungebührlicher Weise auf das Feld der Reflexion hinübergespielt wurde, — war weiter nichts, als ein gemeiner dogmatischer Eklekticismus, der mit den herkömmlichen Reflexionsbegriffen des vernünftelnden Verstandes ein erkünsteltes, die mathematische Lehrmethode nachahmendes Spiel trieb; (obschon Wolf selbst gesteht, dafs Mathematik und Philosophie zwei ganz verschiedene Wissenschaften seyen, da jene aus jeder Anschauung des Einzelnen den allgemeinen Begriff der reinen Form erweisen, diese umgekehrt jede sinnliche Erfahrung nur aus dem reinen Begriffe des übersinnlichen Wesens verständlich machen kann; und dafs es also auch nichts helfen könne, in der Philosophie die Folgerungsweise der Mathematik anzuwenden, da doch die Principien der Philosophie, welche sämmtlich auf dem Satze des hinreichenden Grundes beruhen, dem gemeinen Bewufstseyn nimmermehr so unmittelbar einleuchtend gemacht werden können, als jene der Mathematik, die unmittelbar aus dem Satze des Widerspruches hervorgehen.)

Da jedoch dieser Dogmatismus in der Form eines regelmäfsigen, so gut es anging, in sich selbst abgeschlossenen Systems aufgestellt war (das freilich von allen Seiten den Angriffen der Skeptiker ausgesetzt war, und die Forderungen der Wissenschaft schlecht befriedigte), so war es dann auch kein Wunder, dafs dasselbe in allen gelehrten Schulen Deutschlands (wo man von jeher in Ermanglung der Wissenschaft wenigstens dem Schema derselben, einem Systeme huldigte) die Oberhand gewann; was doch immer den Vortheil brachte, dafs der freche Li-

bertinism und die kalte Irreligion gegen die Aussprüche des gemeinen rechtgläubigen Menschen-Verstands und die Gefühle des Gewissens bei dem deutschen Volke trotz aller Bemühungen einer einseitigen Aufklärung nie allgemein herrschend werden konnte; und dafs auch eben so wenig der Empirism je gänzlich in Materialism und Sensualism, noch auch die Akatalepsis je in unbedingten, an aller Erkenntnifs der Wahrheit durchaus verzweifelnden Skepticismus übergehen, noch die öffentlich ausgesprochene Stimmen-Mehrheit der gelehrten Deutschen je erhalten mochte.

§. 86.

Wolf's Zeitgenossen, Gegner sowohl als Anhänger; dann andere spätere deutsche raisonnirende Dogmatiker.

Nun fand zwar Wolfs angeblich philosophisches Lehrgebäude unter den Zeitgenossen und späterhin nicht lauter Anhänger, sondern wohl auch mehrere und entschiedene Gegner, als z. B. hinsichtlich der widersprochenen religiösen Orthodoxie an Joachim Lange († 1744), hinsichtlich der mathematischen Form an Thomasius (s. oben §. 75. Anmerk.), hinsichtlich der gerühmten Gewifsheit an Jean Pierre Crousaz († 1748), den Skeptiker; hinsichtlich auf den Begriff der einfachen Wesen und ihrer Einwirkung auf einander an Rüdiger. (S. oben §. 78.)

Aber auch diese Gegner gingen gleich ihm selbst sämmtlich von Reflexions-Begriffen, die nun freilich den seinigen entgegengesetzt waren, aus; dadurch sie dann auch auf entgegensetzte Resultate geführt wurden, die aber um nichts besser gegründet waren, als die seinen.

Hier kann es genug seyn, nur einige dieser Männer, welche nach Wolf als eklektisch-raisonnirende Dogmatiker in Deutschland sich einen Namen erwarben, aufzuführen.

§. 87.

Christian August Crusius und Ernst Plattner.

Der erste ist wohl billig Christian August Crusius, Professor zu Leipzig, geboren 1712, † 1775, ohne Zweifel der scharfsinnigste Bestreiter der Wolfischen Philosophie, der mehrere Haupt-Mängel derselben entdeckte, und tiefeindringende Untersuchungen, die erst später nach Verdienst gewürdiget wurden, einleitete. Kant in einer seiner frühesten Schriften: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, Regiomonti 1755. Sectio II. propos. IX. Schol., nennt den Crusius unter allen nicht sowohl Philosophen, als Beförderern der Philosophie den vorzüglichsten. Er behandelte den ganzen Cyklus der Philosophie, und gab 1) eine Logik, Weg zur Gewifsheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnifs, Leipzig 1762; 2) eine Metaphysik, Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, in wie ferne sie den zufälligen entgegengesetzt werden, Leipzig 1766; 3) eine Moral, Anweisung, vernünftig zu leben, Leipzig 1767; 4) eine Physik, Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken, 2 Bände, Leipzig 1774. — Die allgemeine Berliner Bibliothek brachte es endlich dahin, dafs durch ein Edikt verboten wurde, über seine Philosophie zu lesen. S. Hamann's Briefw. in Jakobis Schriften, IV. 3. S. 304. 307. Die merkwürdigsten seiner Lehrsätze sind folgende:

1) Die Philosophie ist ausschliefslich der Inbegriff nur solcher Vernunft-Wahrheiten, deren Gegenstand unveränderlich ist.

2) Alle Gewifsheit stützt sich entweder auf den Satz des Widerspruches, wie die der mathematischen Wahrheiten; oder aber auf das Gefühl der Unmöglichkeit des anders Denken, wie die der philosophischen.

3) Der letzte Grund und Quell aller objectiven Gewifsheit ist die göttliche Vernunft, deren Abdruck und Nachbild die endliche des Menschen ist; — alle Begriffe, Sätze und Schlüsse, die allein die Vernunft ohne mindesten Einflufs des Willens des Individuums aus sich selbst producirt, sind folglich rein und zuverlässig.

4) Der innere Zwang, der uns nöthigt, an die Wirklichkeit der Aufsenwelt zu glauben, und die Wahrhaftigkeit Gottes — sind die sichersten Bürgen für die Existenz (das Daseyn) dieser Wirklichkeit.

5) Zeit und Raum, das irgendwann und irgendwo, sind nicht selbstständige Wesenheiten (Substanzen), sondern nur Abstractionen, d. h. wesenleere Formen der unendlichen Existenz.

6) Aufser Zeit und Raum setzt die Existenz auch noch ein Princip der Thätigkeit voraus.

7) Es ist nur ein einziges nothwendig existirendes Wesen, das immer war, ohne je entstanden zu seyn, nämlich Gott.

8) Seine Unendlichkeit erfüllt den unendlichen Raum, und seine Allgegenwart erfüllt die Ewigkeit aller Zeiten, ohne Succession.

9) Die Welt, als die äufsere Erscheinung Gottes, existirt nur zufällig; denn sie hat angefangen, und ihr Nichtseyn läfst sich eben sowohl denken, als ihr Seyn.

10) Da die Welt auch freie Wesen in sich begreift, so kann in ihr kein absolut-nothwendiger Zusammenhang, keine vorher bestimmte Harmonie herrschen. Auch concurrirt Gott zu den unsittlichen Handlungen nicht weiter, als in so ferne er die Sünde geschehen läfst, indem er den Sünder auch in dem Augenblick, da er sündigt, zu erhalten fortfährt.

11) Darum ist die Welt, als eine Schöpfung Gottes, zwar wohl für den Zweck, für den sie geschaffen

wurde, sehr gut; aber doch erweislich nicht die beste aus allen, die möglich gewesen wären.

12) Alle Geister, mit klarem und deutlichem Selbstbewufstseyn, sind für einen ewigen Endzweck geschaffen, und streben, ihrer Natur gemäfs, nach ihm. — Die Fähigkeiten für eine ewige Fortdauer, und das wirkliche Streben darnach, die in des Menschen Natur ursprünglich von Gott gelegt wurden, verbürgen also auf das zuverlässigste die Unsterblichkeit seiner Seele.

13) Der Wille aller vernünftigen Wesen, die freilich nur nach vernünftigen Ideen handeln sollten, ist gleichwohl ursprünglich mit einer für Gutes und Böses gleichgültigen (indifferenten) Freiheit begabet; denn er wird zwar durch Beweggründe angetrieben, doch nicht nothwendig bestimmt: daher die Möglichkeit, Sittlich-Böses zu thun; welches Böse selbst folglich nur die Wirkung der gemifsbrauchten Freiheit, und mithin nichts weiter, als ein zufälliger, von Gott nicht gewollter, sondern nur zugelassener Uebelstand der Welt ist.

14) Der ausdrückliche Wille Gottes gebietet vielmehr allen vernünftigen Wesen die Vollbringung des erkannten Guten als Pflicht; und fordert für dieses sein ewiges Gesetz unverbrüchlichen Gehorsam.

Anmerk. Gegen Crusius, den viele damals der Schwärmerei und des Fanatismus verdächtig hielten, schrieb Ernst Plattner (geboren 1744, † 1818), der dagegen zur Parthei der Aufgeklärten sich rechnete. Sein bestes Werk, dem bei allen Mangel von Grundsätzen Fleifs und Gelehrsamkeit nicht abzusprechen ist, sind seine Eklektischen Aphorismen, II Bände, Leipzig 1782, 2te Auflage 1792. 8. Das Resultat seiner Philosophie ist: „dafs Speculation zwar nicht unnütz, aber doch Erfahrung, gemeiner Menschensinn und Moralität das Beste unserer ganzen irdischen Weltweisheit seyen." Siehe Vorrede zur neuen Auflage 1792. Seite VI.

§. 88.

Alex. Gottlieb Baumgarten, und Georg Friedr. Meyer.

Nicht minder merkwürdig bleibt Alexander Gottlieb Baumgarten, gebor. 1714, † 1762, der zuerst die deutsche Philosophie mit Urbarmachung eines neuen, bisher vernachlässigten Gebietes bereicherte, indem er durch seine Aesthetica, Frankfurt an der Oder 1750 und 1758, der erste unter den Deutschen, die Lehre der schönen Kunst in ein System brachte, und auf einen Grundsatz zurückführte. Sein Grundsatz war jener der intellectualen, aber sinnlich anschaulich gemachten Vollkommenheit.

Georg Friedr. Meyer († 1777 in Halle) commentirte weitläufig über Baumgarten's Aesthetik. Auch gab er 1752 ein eignes Lehrbuch über Logik und Metaphysik heraus, welches Kant selbst noch im Jahre 1765 bis zur Erscheinung seiner kritischen Arbeiten seinen Vorlesungen über die genannten beiden Wissenschaften zum Grund legte. (Siehe Jäsche Vorrede zu Kant's Logik (Königsberg 1800). Seite VII.)

§. 89.

Joh. Heinr. Lambert.

Johann Heinrich Lambert (gebor. 1728 zu Mühlhausen im Sundgau, † 1777 zu Berlin), ein ausgezeichneter Physiker und Mathematiker, machte sich auch in der Philosophie durch seine kosmologischen Briefe (Augsburg 1761) über den Ursprung des Weltgebäudes und vorzüglich der Erde; durch sein neues Organon (Leipz. 1764, 2 Voll. 8.), darinnen er die Logik neu zu begründen suchte; und seine Architektonik der Philosophie, Riga 1771, 2 Voll. 8., berühmt. Er war einer von Kant's Freunden und Correspondenten, dem Kant die Fähigkeit zutraute, in derjenigen Art der Untersuchungen, die ihn selbst vornehm-

lich beschäftigten, eine wichtige und dauerhafte Verbesserung herbeizuführen: wie dann auch unter andern Lambert's Vorstellungen von der Einrichtung des Weltalls in seinen kosmologischen Briefen ohne einige vorläufige Kunde oder Verabredung mit Kant's Ansichten in der allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Königsberg 1755, völlig übereinstimmen. Siehe Kant's und Lambert's Briefwechsel im III. Bande der gesammelten kleinen Schriften des ersteren. S. 91 ff.

§. 90.

Joh. Nikolas Tetens, und Karl Franz von Irwing.

In der Psychologie, wovon Wolf zuerst in der neuern Zeit angefangen hatte, einige Sätze als Prolegomena für die Logik, nach dem Muster der alten Stoiker (siehe oben Band I. §. 117 ff.), vorauszuschicken, zeichnete sich vorzüglich aus Joh. Nikolas Tetens (gebor. 1736, † 1805) in seinen philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, Leipz. 1770. 2 Voll. 8., darinnen ein groſser Schatz von Erfahrungen und tiefblickenden Betrachtungen enthalten ist. Empfinden, Vorstellen und Denken werden von ihm schon als Aeuſserungen einer und derselben Grundkraft der menschlichen Seele anerkannt, und die Empfindung zwar für Eins mit der Receptivität, und folglich für etwas passives, hingegen die Vorstellung und der Gedanke für etwas actives erklärt, und endlich der Wille als wirksame und schöpferische Spontaneität dargestellt.

Die Einfachheit der Seele wird einerseits aus den Gefühlen der Unabgesondertheit der Theile des fühlenden Ichs, und diese vorzüglich daraus bewiesen, daſs das Gefühl der Veränderung an einem Theile des Leibes sich schnell über das Ganze des Gemüthes verbreite; anderseits aber auch die Unkörperlichkeit

der Seele und ihre Verschiedenheit von dem sie bekleidenden Leibe aus der Möglichkeit des Zusammenfassens der Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen in die Einheit eines empirischen Selbstbewufstseyns gefolgert.

Anmerk. Tetens zur Seite steht Karl Franz von Irwing, gebor. 1728, † 1801, gleichfalls ein scharfsinniger Psycholog, berühmt durch seine Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. Berlin 1778 ff. 4 Theile.

§. 91.

Johann August Eberhard,

Eben auch als populärer Philosoph und aufgeklärter Bestreiter verjährter Vorurtheile, machte sich seiner Zeit Joh. August Eberhard (gebor. 1738, † 1809) einen Namen. Er war einer der letztern, der es noch wagte, in seinem philosophischen Magazine (Halle 1788) den gemeinen Dogmatism gegen die Kantische Vernunft-Kritik zu vertheidigen. — Kant antwortete ihm durch die kleine Brochüre: „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll." Königsberg 1791. 8.

§. 92.

Joh. Georg Heinr. Feder und Aug. Tittel.

Einen ausgebreiteten Ruhm als philosophischer Professor erwarb sich zu jenen Zeiten vor vielen andern Joh. Georg Heinr. Feder, Hofrath und Professor in Göttingen (gebor. 1740, † 1821), durch seine Lehrbücher über die gesammte theoretische und praktische Philosophie, die seit 1769 wiederholt aufgelegt und von Katholiken und Protestanten häufig als Leitfaden zu Vorlesungen benutzt worden.

In der Psychologie, betreffend den Ursprung der Ideen, neigt er sich mehr zum Locke'schen dann zum Leibnitzischen System hin, in der Metaphy-

sik war er ein Eklektiker, in der praktischen Philosophie endlich ein Wolfischer Eudämonist.

Auch er erklärte sich, wie Eberhard, als einen Gegner Kant's in einer kleinen Gelegenheits-Schrift über Raum und Causalität, Göttingen 1787.

Kant that nach ihm ganz recht, daſs er in aller Rüstung gegen die synthetisch-dogmatische demonstrativ-seynsollende Schulphilosophie auftrat; aber er hätte (meint Feder) die bescheidene, aus Analogien der Erfahrung folgernde Empirie als Wissenschaft sollen gelten lassen; Vorr. S. XVIII. XX. Richtiger ist die Bemerkung: daſs Kant in einigen Lehrsätzen viel zu dogmatisch, in andern hingegen allzu skeptisch sich ausspreche. Vorr. S. XXIX.

Anmerk. Unter den Commentatoren Feder's war einer der bessern und angesehenern G. Aug. Tittel, Professor in Karlsruhe, gebor. 1749, † 1816; sein Werk erschien unter dem Titel: Erläuterungen der theoretischen und praktischen Philosophie nach Herrn Feder's Ordnung, Frankf. am Mayn 1783, 4 Voll. 8. Bei Erscheinung der Kantischen V. Kritik schrieb er eine Brochüre gegen die Kantischen Denkformen, Frankf. am Mayn 1787. 8.

§. 93.

Joh. Bernhard Basedow, u. Joh. Christian Lossius.

Miſsvergnügen gegen die Anmassungen der damaligen Dogmatiker zeigten Joh. Basedow, der Reformator des Erziehungswesen und Stifter des dessauischen Philanthropins (gebor. 1723 zu Hamburg, † 1790 zu Dessau), in seiner Philalethie, Altona 1764. 2 Th. 8., und praktische Philosophie für alle Stände, Dessau 1777. 2 Th. 8. Ferner Joh. Christian Lossius zu Gera in seinem Werke: physische Ursachen des Wahren, zu Gotha 1774. 8., darinnen er behauptet, daſs nur allein das Daseyn der sinnlichen Dinge gewiſs; alle übrige Erkenntniſs, die darüber hin-

ausgehe, aber etwas bloſs relatives sey, das von der Einrichtung und dem Mechanismus unserer Sinnenwerkzeuge abhänge: — was dann im Grunde auf Berkley's Meinung (siehe oben §. 54.) hinauskommt.

Gegen Kant's Kritik der reinen Vernunft, und die darin aufgestellten Antinomien derselben, vielmehr des vernünftelnden Verstandes erinnerte Lossius (in der Uebersicht der neuesten Literatur der Philosophie, I. Bd. 1. St., Gera 1784. 8.), daſs dieselben sich wohl durch den Grundsatz des Widerspruches müſsten heben lassen; womit er die ganze Sache abgethan zu haben glaubte: wenig ahnend, daſs selbst der Satz des Widerspruches in seiner Abstractheit festgehalten, eine Antinomie in sich begreife.

Anmerk. Nachträglich sind noch als ihrer Zeit berühmte Wolfianer zu nennen: a) Ludw. Philipp. Thümmig, Professor zu Cassel, † 1728, Instit. philosophiae Wolfianae 1725; b) Georg Bernhard Bilfinger, Professor zu Tübingen († 1750), dilucidationes philosophicae de hominis animi et corporis harmonia maxime praestabilita 1724.; c) Martin Knutzen, Professor zu Königsberg († 1751), Dissertatio de commercio mentis et corporis, Königsberg 1735. Von der immateriellen Natur der Seele, Frankf. 1744. Systema causarum efficientium, Lips. 1745. Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion, nach mathematischer Lehrart gegen Tindal. Königsberg 1742 u. 1747. Dieser Knutzen, Professor an der Universität zu Königsberg, war Imm. Kant's und Johann Hamann's Lehrer in der Philosophie. d) Alex. Gottlieb Baumgarten, Professor zu Frankfurt an der Oder († 1762), berühmt durch den ersten Versuch einer Kunstgeschmacks-Lehre, Aesthetica, 1750—58, II Voll. 8. e) Georg Heinrich Riebov, Professor zu Göttingen, † 1774, Erläuterung von des Freiherrn von Wolf's Metaphysik, 1726 folg.

C.

Zeitlicher Sieg des Empirism über die Speculation und Ueberhandnehmung der platten Aufklärung mit der gänzlichen Bezweiflung oder wohl gar Verläugnung und Verspottung alles Uebersinnlichen.

§. 94.

Zustand der Philosophie in Frankreich und England zu Anfang der 2ten Hälfte des 18ten Jahrhunderts. Allmählige Ausartung des Locke'schen Empirismus in rohen Materialism, Sensualism und Skepticism mit dem gänzlichen Verfall der Sitten und Religion.

Ward nun seit Leibnitzen's Tod in Deutschland die Idee der Wissenschaft immer mehr und mehr verkannt, und dagegen allmählig ein ungründlicher, einseitig über das Sinnliche sowohl als Uebersinnliche hin und her raisonnirender dogmatischer Eklektism emporgekommen: so stund es damals in Frankreich und England um die eigentliche Philosophie noch viel schlimmer; und schon drohte die Gefahr, daſs durch ihren Einfluſs auch bei uns die Metaphysik allen Credit verlieren würde.

In Frankreich ward nämlich mit der Verwerfung von des Descartes unhaltbarer Physik leider zugleich auch seine bessere Metaphysik verworfen (§. 16.), und an derselben Statt der Locke'sche Empirism (§. 48—52.), dessen Schwächen Leibnitz in seinen Nouveaux Essais so gründlich gezeigt hatte (§. 63. 64.), und der selbst in England den Widerspruch der Intellectual-Philosophie erweckte (§. 53 ff.), gerade um seiner schwächsten Seite willen, nämlich von wegen des behaupteten Ursprungs aller menschlichen Erkenntnisse aus unmittelbaren Wahrnehmungen und

Sinnenempfindungen aufs begierigste ergriffen und ausgebildet; wodurch dann bald nicht nur die Beschränkung der Erkenntnifs auf blofse sinnliche Gegenstände, mit Verleugnung alles Uebersinnlichen und rein-Geistigen, sondern nach und nach auch der Wahn von der gänzlichen Nichtigkeit und Entbehrlichkeit einer speculativen Philosophie oder Metaphysik sammt der Verachtung aller wissenschaftlichen Form entstehen mufste; womit der unselige Keim zum rohesten Sensualism und Materialism, zur frechsten Sittenlosigkeit und zum verzweifeltsten Unglauben schon vorhanden war, dessen Entwicklung ein gewisser nationeller Leichtsinn, und der schlechte, von Jugend auf nur mechanisch und geistlos betriebene Religionsunterricht noch gar sehr beförderte.

Aber auch in England, wo der Sinn für die Wirklichkeit und der Pragmatismus fast ausschliefslich herrschend wurde, wie es bei einer Handeltreibenden und Seefahrenden Nation gar nicht anders seyn konnte, war schon seit Baco's und Newton's Zeiten das Streben der Gelehrten mehr auf versuchende Naturlehre, als auf speculative Philosophie gerichtet: und daher kein Wunder, dafs weder Berkley's, noch Collier's einseitiger Idealism (§. 54. 55.), noch die Forschungen über das Sittlichkeitsprincip (§. 57—68.) je in die rechte Tiefe gingen, ja dafs endlich auch hier zuletzt der allgemeinste, vollendetste und feinste Skepticism alle Gründe der menschlichen Erkenntnifs in theoretischer, so wie in praktischer Hinsicht verdächtig machte, und durchaus kein gewisses Wissen aus Begriffen, sondern nur ein unbegriffenes und unbegreifbares Glauben an unmittelbare Thatsachen der Erfahrung übrig liefs.

§. 95.
Etienne Bonnot de Condillac.

In Frankreich war Etienne Bonnot de Condillac (gebor. 1715, Lehrer des Erbprinzen von Parma (1746), gestorben 1780), einer der ersten, welcher die Lehre des Locke, der dem Empirism eine feste Stütze gegeben zu haben schien, mit Gassendi's Atomen-Lehre zu vereinigen und in eins zu bilden suchte.

Sein Essai sur l'origine des Connoissances humaines, Amsterdam 1746. 2. Tom. 12., und sein Cours de Philosophie, enthaltend den Lockeschen Lehrbegriff sammt einigen eignen Modificationen, macht den noch heut zu Tage in Frankreich angenommenen Inbegriff der Philosophia prima oder Metaphysica aus, die dadurch in ihrem Wesen vielmehr zerstört, als gefördert wird.

„Die Vorstellungen sind nach Condillac nur Copien der Dinge, die von der Seele wie von einem Spiegel reflectirt werden; denn die Dinge an sich (sagt er) vermöge der Mensch nun schon seit dem Sündenfalle nicht mehr unmittelbar anzuschauen u. s. w.“ — Wogegen Schelling mit Recht behauptet: „daſs der Sündenfall in der Philosophie eben darin bestehe, und von jeher bestanden habe, daſs wir aufhörten, die Dinge an sich zu schauen.“ Siehe Schelling's philosophische Briefe über Dogmatism und Kriticism (1796), 8ter Brief zu Ende. Im ersten Band der verm. Schriften, S. 176.

Das Denken ist ihm ein Mechanismus, welcher durch Bewegungen der Hirn-Fibern vor sich geht u. s. w.— Wie aber das Wahrnehmen der Vorstellungen möglich werde, und wie die Bewegungen der Gehirn-Fibern ein Denken bewirken mögen: darüber ist bei den Franzosen theils keine Frage mehr, oder man begnügt sich eben mit der alten, von Descartes zu Folge des Sy-

stemes, der veranlassenden Ursache, gegebnen Antwort, ohne zu merken, daſs sie nichts tauge.

Condillac hat also ganz und gar nichts um Philosophie, sondern nur allein um empirische Pychologie sich einiges Verdienst erworben, dadurch, daſs er auf den Gang der Entwicklung der Geistes-Vermögen besonders seine Aufmerksamkeit richtete, und die Association der Vorstellungen, die Sprache, und das Verhältniſs des Menschen zu den Thieren nach seinen Vorzügen und Eigenthümlichkeiten aufklärte.

§. 96.

Charles Bonnet.

Mit Condillac durchwanderte einen Theil desselben psychologischen Gebietes ein Zeitgenosse, Charles Bonnet (gebor. zu Genf 1720, † 1793), der auch das Physische des menschlichen Erkenntniſs-Vermögens in Betrachtung zog, aber nur schlecht und unhinlänglich zu erklären vermochte. Wir haben von ihm: Essai Analytique sur les facultés de l'ame (1760), und la Palingénésie philosophique, ou idées sur l'Etat future des Etres vivans. Génève (1769).

Seine Lehre von dem Ursprung unserer Vorstellungen ist folgende: „Nie ist unser Bewuſstseyn ganz ohne Sensationen; ja diese Sensationen machen eben den Inhalt unsers Bewuſstseyns aus. Die Seele erhält Vorstellungen von Dingen auſser ihr, indem diese Dinge auf ihre Sinnen-Organe einwirken, und die Erschütterung von den Sinnen-Organen bis zum Gehirne sich fortpflanzt. Wo ursprünglich ein Sinnenwerkzeug für gewisse Sensationen mangelt, wie z. B. bei Blind- oder Taubgebornen, da ist auch Unfähigkeit für diese Vorstellungen u. s. w.“ Wie jedoch durch die Bewegung eines Nervens eine Vorstellung in der Seele zu Stande komme? — vermochte auch Bonnet nicht zu erklären; er erkannte nur so viel, daſs jene nicht die wirkende,

sondern nur die bedingende Ursache von dieser seyn könne.

Eine andre Quelle von Vorstellungen ist dann die Reflexion, welche durch neue Verbindungen oder Absonderungen von Merkmalen — zu den abstracten oder concreten Begriffen gelangt u. s. w. Essai analyt. chap. IV—VI.

Ueber das Verhältnifs zwischen Seele und Körper äufsert er sich dergestalt: „Die Empfindung, welche wir von unserm eignen Selbst haben, ist immer einfach und untheilbar: daraus folgt, dafs wir nicht blofse Materien sind, sondern dafs unser eigenstes Selbst ein inmaterielles Wesen seyn mufs, welches der Schöpfer mit einem organischen Leibe bekleidet hat, mit welchem diefs unser Selbst (zufolge der christlichen Offenbarung, die eine Auferstehung der Leiber verheifst, und also dem ganzen Menschen, und nicht blofs der Seele Unsterblichkeit zusichert) ewig vereint bleiben wird. Palingénésie Part. XVI. p. 115. Et Essai analytique, §. 730.

Das eigentlich Seyende, das keinem Entstehen und keinem Vergehen unterworfen ist, sind ihm die organischen Keime aller Wesen; die unendlichen Verwandlungen (Metamorphosen) aber, deren jedes Wesen fähig ist, deponiren für die Ewigkeit der Fortdauer des Weltalls ohne Aufhören; auch zeugt (wie er behauptet) nichts mehr für das Daseyn eines allerhöchsten Geistes, als die unendlichen und unzerstörlichen Beziehungen und Verbindungen aller Theile des Weltalls untereinander, die so innig sind, dafs z. B. alle irdischen Elemente zusammengenommen nur eine einzige grofse Maschine ausmachen, die selbst abermal nur ein einziges Rad in Hinsicht des unermefslichen Welt-Uhrwerks vorstellt. Palingénés. Part. VI. Zu merken ist übrigens noch, dafs Bonnet die Schriften

des Leibnitz, welchen er den deutschen Plato nennt, kannte, und häufig seine Ideen benutzt: wie denn auch seine Urkeime (germes primitifs) nichts, als Leibnitzische Monaden sind, nur daſs Bonnet, der alle Monaden für durchaus untereinander gleich hält, nicht Philosoph genug war, auch ihrem ursprünglichen wesenheitlichen Unterschied, unbeschadet jener Identität, wie Leibnitz gleichfalls anzuerkennen. Vergl. Palingénés. Part. VI. et VII. p. 225. 264.

§. 97.

Julien Offroy de la Mettrie, und Pierre Louis Maupertuis.

In einem ganz andern Geiste als Bonnet, dessen Philosophie durchaus die Harmonie der christlichen Religion und der Vernunft wenigstens voraussetzte, wenn auch nicht immer bündig zu erweisen wuſste, philosophirte der Arzt Julien Offroy de la Mettrie, ein entschiedener Materialist und Atheist (gebor. 1709 zu St. Malo, † 1751 zu Berlin), der sich alle Mühe gab, dem Menschen die Seele, und noch vielmehr die persönliche Unsterblichkeit abzuläugnen, und ihn für eine bloſse, sich selbst bewegende Maschine (Automaton), oder höchstens für eine vegetirende, und mit Empfindung und Ortsbeweglichkeit begabte Pflanze zu erklären.

Dahin zielen alle seine Schriften, als: L'histoire naturelle de l'ame, à la Haye 1745. Ferner: L'homme maschine 1745, u. L'homme plante, à Leyde 1749, die jetzt alle unter die Seltenheiten gehören. Zusammengedruckt hat man sie in den Oeuvres philos. London 1751. 4. und Amsterdam 1764. 8. 2 Voll.

Anmerk. Pierre Louis Maupertuis, ein berühmter Mathematiker und Präsident der Akademie der Wissenschaften zu Berlin († 1759), bestand zwar auf der nothwendigen Annahme eines ersten Urhebers aller Dinge (Oeuvr. Tom. III. p. 302. Edit. à Lyon 1768.), als eines über- und auſserweltlichen

weltlichen höchsten Gottes (Tom. II. p. 182. 183.); doch, meinte er, sey die Religion eine ganz eigene Erkenntnifs, die mit allen übrigen Wissenschaften in gar keiner Beziehung stehe (Tom. II. cit. p. 327.). Darum müsse sich denn auch ein Philosoph begnügen, alle Natur-Begebenheiten aus ihrer nächsten Ursache zu begreifen, weil es uns nicht gegönnet ist, die ganze unendliche Kette der wirkenden Ursachen zu übersehen, und bis zur ersten Ursache aller Dinge aufzusteigen. (Tom. II. cit. p. 200. 201.)

Uebrigens gestand er ein, dafs es unmöglich sey, etwas von der lebendigen Natur zu begreifen, wenn man der Materie Empfindung und Gefühl (sensation et perception) schlechthin abspreche. (Tom. II. p. 213.)

Die immerwährende Erhaltung aber der nämlichen Quantität der Bewegung nach Descartes, oder derselbigen lebendigen Kraft nach Leibnitz (meinte er) würde dem Weltall eine ungebührliche Ewigkeit des Daseyns und die Unabhängigkeit von ihrem Schöpfer beilegen. Daher er seinerseits nichts entscheidend über den Ursprung der ersten Bewegung nur dieses allein zugab, „dafs bei allen in der Natur vorgehenden Veränderungen das Gesetz der kleinsten Gröfse der Einwirkung (minima quantitas actionis) obwalte.“ (Tom. II. p. 273. 274. und Tom. I. p. 34–43.)

§. 98.

Denis Diderot und Jean Alembert sammt ihren Genossen.

Wenn also Bonnet und einige wenige andere Achtung für Religion zeigten, so war doch im Allgemeinen zu Anfang der 2ten Hälfte des 18ten Jahrhunderts der Empirismus der französischen Gelehrten schon fast durchgängig in Materialism und Sensualism aufgelöst, und die Stimmung der Meisten in Hinsicht auf Religion nicht nur indifferent, sondern sogar feindselig gegen jede, und besonders die christliche Religion, welche sie völlig auszureuten, und durch einen oberflächlichen rein-empirischen und atheistischen Naturalism zu ersetzen, sich alle Mühe

gaben. Zu dieser Ausartung hatte freilich schon Bayle (s. oben §. 37.) in seinem Wörterbuche, das lange Zeit allen Religionsspöttern zur Rüstkammer diente, das erste Signal gegeben; der schlechte, ganz geistlos betriebene Religions-Unterricht aber, der Verfall der Sitten und das einseitige Raisonnement, dann die Eitelkeit und Frivolität der Nation, nach immer neuen und glänzenden Paradoxien haschend, sie noch mehr verbreitet; als endlich mit der französischen Encyklopädie die Afterphilosophie gleichsam ihre eigne Vollendung in der einzigen, für ihre Unwissenschaftlichkeit passenden Form eines großen Real-Lexicons aussprach. Denis Diderot (gebor. zu Langres 1713, † 1784) und Jean le Ronddit, d'Alembert (gebor. 1717 zu Paris, † 1783) waren die Urheber dieses voluminösen Werkes, welches von 1751—1763 in Quartform 27 Bände Text in alphabetischer Ordnung und 6 Bände Kupfertafeln lieferte, und als ein getreuer Spiegel den damaligen ungestalteten Zustand der Wissenschaft in Frankreich in allen Fächern — wie er leider war, ganz aufrichtig darstellt; wahrlich nicht zur Bewunderung oder wohl gar Nachahmung für die künftigen Zeiten, wie die Eitelkeit der Verfasser wähnen mochte; sondern zum Denkmal und zur Umschaffung nach einer bessern Idee.

Es enthält viele vortreffliche Artikel über Mathematik, naturforschende Physik, Mechanik, Technik und Astronomie; viele freimüthige, witzige und scharfsinnige Reflexionen über kirchliche und politische Welthändel, auch manche nicht unwichtige Thatsachen zum Behufe einer künftigen Universal-Geschichte: — doch die eigentlich speculativ seynsollenden metaphysischen und theologischen Artikel enthalten nichts, als bloßes eitles Gewäsch des reflektirenden und raisonnirenden Verstandes, woraus an allen Seiten seichte Oberflächlichkeit, Leichtsinn und Irreligion hervorguckt, und

ein scurriler Witz, welcher sich beigehen läſst, zu verspotten, was ihm zu hoch ist.

Was Diderot und Alembert jeder für sich insbesondere Philosophie nannten, ist zu ersehen aus Diderot's Pensées philosophiques (piscis hic non est omnium) (à la Haye 1746), Les moeurs (respice exemplar vitae morumque), Amsterdam 1746. Oeuvres philosophiques, Amsterdam 1772. 2 Voll. 8.

Alembert war bei weitem ein besserer Mathematiker und Physiker, denn ein gründlicher Philosoph. Seine eigenthümlichen Oeuvres mathématiques bestehen in 15 Voll. 4. auſser mehrern Mémoires über Gegenstände der höhern Geometrie, welche in den Sammlungen der Pariser- und Berliner-Akademie eingerückt sind. Von der Encyklopädie gehören ihm besonders an der Discours préliminaire, und dann die damit verwandten Artikel: Elemens de science, Erudition, Dictionnaire; ferner die folgenden Mathematischen: Cas irreductible, Courve, Equation, Differential, Figure de la terre, Géométrie, Infini; eine Probe seiner sogenannten Philosophie mag man ersehen in den Mélanges de litterature d'histoire et de philosophie. Amsterdam 1759. 5 Voll. 12.

§. 99.

Mirabaud (Baron v. Hollbach und la Grange).

Die philosophischen Ansichten, welche in der französischen Encyklopädie aufgestellt sind, waren nicht erst von Diderot und Alembert erfunden; sondern schon früher von andern, und besonders von dem Verfasser des Système de la nature ausgesprochen worden (das 1770 zu London unter dem angeblichen Namen des Greisen Mirabaud (gebor. 1675, † 1760) herauskam), nach der gewöhnlichen Meinung, aber den Baron von Hollbach († 1789), oder dessen Hauslehrer, den Mathematiker la Grange († 1813), zum Verfasser hatte.

Das Buch ward von mehreren, z. B. von Bergier Examen du Matérialisme, sur le livre intitulé: Système de la nature, Berlin 1771. 8., und von Holland Reflexions philosophiques, Paris 1772. 8.; ja auch von Voltaire selbst in seinen Questions sur l'Encyclopädie artic. Dieu widerlegt, und auf Anregung der Geistlichkeit durch eine Parlaments-Akte verbrannt; allein dieses alles und am wenigsten dessen Verbrennung vermochte den schädlichen Eindruck dieses Buches nicht zu vertilgen; besonders da Helvetius durch einen Auszug aus demselben (Le vrai sens du système de la nature, (par Helvetius) ouvrage posthume, London 1774. Deutsch, Frankf. u. Leipz. 1783. 8.) die atheistische Denkart noch weiter zu verbreiten suchte.

§. 100.

Claud. Adrien Helvetius.

Das System der naturalistischen Sittenlehre hat der der nämliche Claude Adrien Helvetius (gebor. 1717, † 1771) in seinen beiden Hauptschriften: De l'homme et de ses facultés intellectuelles, und De l'Esprit entworfen.

Seine Theorie der Erkenntnifs ist ganz oberflächlich und durchaus empirisch: „Alle Vorstellungen (Ideen) werden durch Eindrücke äufserer Gegenstände auf unsere Sinne erworben; und das aufbewahrende Gedächtnifs ist nur eine geschwächte, aber fortdauernde Nachwirkung der ersten Eindrücke. — Alles Denken, Urtheilen und Schliefsen ist zuletzt nichts weiter, als Empfindung; denn alles Denken und Schliefsen gründet sich zuletzt auf sinnliche Wahrnehmung, die in der Empfindung ihren letzten Grund hat. Empfindung ist also der Grund alles Bewufstseyns. — Das ganze Vermögen des menschlichen Geistes ist darauf beschränkt, die endlichen Beziehungen der Dinge untereinander, und auf

ihn selbst zu erkennen. Das Unendliche ist weiter nichts, als ein bloſser negativer Begriff u. s. w.“

Eben so heillos sind seine Grundsätze der Sittenlehre: „Die Freiheit eines Wesens besteht in der willkührlichen Aeuſserung seiner Fähigkeit; — das höchste Streben des Menschen ist auf das Haschen der sinnlichen Lust, und die Flucht des sinnlichen Schmerzes gerichtet; weil alle Thätigkeit aus der Empfindung und der von Natur aus uns eingepflanzten Selbstliebe entspringt. — Darum hat auch jede Handlung für den Menschen nur soviel Werth, als sie seiner Selbstliebe nützt. — Tugendhafte Handlungen heiſsen überall nur diejenigen, die allgemein nützen, und daher auch allgemein gebilliget werden. — Wohlverstandene Selbstliebe ist daher das einzige Princip aller Ethik sowohl als Politik u. s. w.“

„Der Mann (bemerkt Jacobi in seinem Woldemar Bd. I. S. 209 f.) hatte es nun einmal frei herausgesagt, wie die groſse Mehrheit seiner Zeitgenossen im Stillen dachte; hatte es frei herausgesagt: Wir schätzten nur Wollust; hätten nur unsere (thierischen) Sinne, gerade fünf an der Zahl; aber kein unmittelbares Gefallen am Menschen, keine Liebe, und die Tugend, die sich selbst belohne, sey ein Hirngespinnst!“ — Wer Ohren hatte, zu hören, der hörte, ganz Frankreich fiel der neuen Lehre bei, und man wuſste ihren Urheber nicht genug zu preisen! Auch war es in der That ein Groſses, den Geist seiner Zeit so zu fassen, wie er ihn gefaſst hatte; und aus der damals wirklich herrschenden Denkart ein neues System von Tugend und Glückseligkeit aufzuführen, das so schön und bündig war, als es aus dergleichen Voraussetzungen nur immer werden konnte. — Doch, daſs er diese Voraussetzungen für die wahren und einzig möglichen hielt und glaubte, und zu behaupten wagte: alle Heiligen, Weisen und Helden hätten von jeher im Grunde nichts anders vor Augen gehabt, als was Er (General-Pächter von Frankreich) und seine

werthen Zeitgenossen auch allein vor Augen haben, und jene wären nur nicht klug genug gewesen, um, wie er, genau und deutlich zu wissen, was sie wollten! — Dieses zeigt von einer Taubheit des Herzens und von einer Versunkenheit des Geistes, welche in jeder gesunden Seele die widerlichste Mischung von Mitleiden, Unwillen und Ekel erregen mufs.

Sehr gründlich bemerkt jedoch Fichte in seinem Systeme der Sittenlehre (Jena und Leipzig bei Gabler 1798) S. 431 f., dafs Helvetius und seines gleichen, indem sie ihre angebliche Entdeckung „vom allgemeinen Eigennutz aller löblichen Handlungen" durch Mittheilung zu ihrem eigenen Nachtheile bekannt machen, unmittelbar dadurch gegen sich selbst Zeugnifs geben, dafs, da sie gar keinen Gewinn von der Mittheilung dieser Lehre, sondern vielmehr eitel Schaden haben, wie sie selbst einsehen müssen, ihre Aufführung unmittelbar ihrer eigenen Aussage widerspricht, weil sie ja hier eine angebliche Wahrheit blofs um der Wahrheit willen vor dem Publicum aussagen, welche sie vielmehr um ihres eigenen persönlichen Vortheils willen als ein entdecktes wichtiges Geheimnifs blofs allein für sich hätten behalten sollen.

Was man den Helvetius allein zugestehen kann, und worin er Recht hat, ist, „dafs er der grämlichen Sittenlehrer spottet, welche dem Menschen nur erst nach diesem Leben eine Glückseligkeit verheifsen und wollen, dafs wir alle Genüsse in der gegenwärtigen Zeit für die zukünftige Seligkeit in der Ewigkeit (wovon wir doch keinen Begriff haben können, wenn wir in dieser Zeit gar keinen Vorgeschmack davon erhalten mögen) aufgeben sollen.

Anmerk. Dem Helvetius hatte schon Bernard v. Mandeville, ein Holländer von französischer Abkunft, der sich als Arzt in London aufhielt (geb. 1670 † 1733), praeludirt, zuerst zwar in der berüchtigten Bienenfabel (the fable of

the Bees; or privat - vices made public benefits, London 1706 et 1714), in den zur Vertheidigung derselben i. J. 1728 geschriebenen 6 Gesprächen, ferner im Enquiry into the origin of moral virtue VI. Edit. 1732. II. Vol. 8. und französ. Uebersetz. 1740 IV. Vol. 8.

Berkleys Alciphron (s. oben §. 54.) bezog sich auch auf Mandeville, und Mandeville antwortete dem Berkley durch A letter to Dion, occasioned by his Book called Alciphron. London 1732.

Mandeville hatte die Frechheit, zu behaupten, daſs alle Tugend nur ein künstliches Erzeugniſs aus Politik und Eitelkeit; das Laster aber der Einzelnen oft sogar der Gesammtheit vortheilhaft sey: durch welche Behauptungen der wesentliche Grund - Unterschied des Guten und Bösen, des Rechten und Unrechten in der Wurzel ausgetilgt, und abgeläugnet wird. Dieses allein kann und muſs man Mandeville zugeben, daſs nämlich Tugend und Laster, obwohl sie wesentlich einander dem Antriebe und der Richtung nach entgegengesetzt sind, dennoch auch zugleich nothwendige Correlate im zeitlichen Verlaufe der Menschheit seyen, wie Leben und Tod, Licht und Finsterniſs, Tag und Nacht u. s. w.

Aehnlichen Gelichters mit Mandeville und Helvetius erscheint Eduard Search in seinen Light of nature pursued, London 1769—70. VI. Vol. 8. deutsch übersetzt von J. P. Erksleben, Göttingen 1771. 8., darinnen ebenfalls alles sittliche Handlen als aus dem Princip des eignen Vortheils hervorgehend dargestellt wird.

Eben so schilderte François Duc de Rochefaucault (geb. 1612 † 1680) in seinen Reflexions ou sentences morales, Paris 1690. deutsch übersetzt, Berlin 1790 und 1793. den Menschen durchaus als ein rein eigennütziges Wesen: und der verdorbene Theil der höhern Stände fand darin eine behagliche Sittenlehre.

§. 101.

François Arouet von Voltaire.

Endlich muſs auch noch der Haupt - Tonangeber und Apostel der einseitigen Verstandes - Aufklärung François Arouet von Voltaire (geb. 1694 † 1778),

angeführt werden, jener kalte, frevelnde Witzling und Spötter aller Religiosität und Gemüthlichkeit, jener geschworne Feind und Hasser alles Uebersinnlichen und Ideellen, welcher der einfältigen Meinung lebte, philosophiren heiſse eben nichts anders, als Gott und das Weltall persifliren, und gegen das Heilige, was frommen Menschen ehrwürdig ist, so viele Sottisen vorbringen, als einem jeden sein Bischen Mutterwitz gewähren mag.

Als ein Muster von Voltairens Philosophie kann dessen Candide oder Ueber die beste Welt angeführt werden, darinnen der gemeine Menschenverstand und die Erfahrung eine Vernunft-Idee bestreiten. In so ferne dieser Roman wirklich Miene macht, eine Idee durch Einwürfe a posteriori zu widerlegen, ist er weiter nichts, als eine Plattheit und Erbärmlichkeit; geht dagegen die Absicht des Büchelchens bloſs dahin, die Schwachköpfe lächerlich zu machen, die durch jene Idee sich selbst und andere bestechen möchten, zu läugnen, was die Wirklichkeit lehrt: „daſs nämlich auch der Uebeln eine ungeheuere Menge in dieser besten Welt vorhanden seyen, welche sich dem Gefühle schmerzlich genug ankündigen:“ so ist es eben ein Meisterstück einer Beweisführung ad hominem. Vergl. Hegels krit. Journal II. Bd. 1. Heft. S. 172. Dasselbe, was nun vom Candide gesagt worden, gilt suo modo von der Gesammtheit der Voltairischen sogenannten philosophischen Schriften. Sie sind nämlich argumentationes ad hominem; d. h. sehr witzige und oft sehr kräftige Verwahrungen des gemeinen Menschenverstandes gegen die unbefugten Anmaſsungen der Speculation, „die Wirklichkeit und Selbstständigkeit des gemeinen Lebens nicht etwa nur in eine Erscheinung, sondern in eiteln Schein und Täuschung zu verwandeln und aufzulösen:“ — wobei es jedoch der Verfasser gewöhnlich darinnen versieht, daſs er diese seine witzigen argumentationes ad hominem selber miſsversteht, indem

er sie nicht etwa nur für Aussprüche des sich in seinen Rechten zu behaupten suchenden gemeinen Menschen-Verstandes, sondern für Aussprüche der Vernunft, und folglich für Philosophie hält; was sie doch ganz und gar nicht sind.

§. 102.

Jean Jacques Rousseau.

Den Gegnern der gemüthlosen, religionsfeindlichen und durchaus in die roheste Sinnlichkeit versunkenen Patronen des gemeinen Menschenverstandes, welcher sich vornehm genug für Philosophie ausgab, mangelte es bei aller Achtung für die Ideen, von Gott und Unsterblichkeit, und allem Eifer für Tugend doch immer theils an vollendeter Wissenschaft und gewissen, sichern Grundsätzen, theils an Schulgerechter Logik und richtiger Folgerung, theils endlich an Popularität und Kunst, den Leser für sich einzunehmen, weſswegen es uns nicht wundern darf, daſs jene schlechtere Sache gegen diese an sich viel bessere die Oberhand behält.

So war z. B. Jean Jacques Rousseau (geb. zu Genf 1712, † 1778), Voltaire's Gegner, zwar wohl ein Mann voll Phantasie und Gemüth; aber es fehlte ihm eben auch an metaphysischen Grundsätzen, an logischer Consequenz, und an Besonnenheit der wissenschaftlichen Verständlichkeit.

Rousseau's Hauptschriften im philosophischen Fache sind 1) seine Preisschrift (vom Jahre 1750) über den schädlichen Einfluſs der wissenschaftlichen Cultur auf die Sitten; 2) seine Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1754), oder den Schaden, welchen die Civilisirung angerichtet hat; und wie diesem durch einen neuen bürgerlichen Contract abzuhelfen seyn möchte (1762); 3) die beiden Romane Heloise, oder über die Gefahren der Liebe (1761); und Emil, oder über die Erziehung der Kinder (1762).

In allen diesen Schriften geht Rousseau immer davon aus, daſs der Mensch von Natur aus gut sey, aber immer nur gut im negativen Sinne, nämlich in so ferne derselbe doch nicht schon ursprünglich dem Wesen nach böse geschaffen ward, sondern daſs er erst durch fehlerhafte Erziehung und schlechte bürgerliche Verfassung böse wurde, und unter bösen oder ungeschickten Führern von Generation zu Generation immer noch mehr ausarten müsse.

Nicht will also Rousseau (wie ihn viele seiner Zeitgenossen miſsverstanden und darüber lächerlich machten), daſs der Mensch aus dem Stande der Cultur und der bürgerlichen Verfassung in einen Stand der Rohheit und Wildheit zurücktreten soll (was, wenn es auch thunlich wäre, die gegenwärtige Verderbtheit dennoch nicht heilen, sondern das Uebel nur noch ärger machen würde); er wollte nur (da Gutes nur durch gute Menschen zu realisiren, gute Menschen aber bei der damaligen Erziehung und Staatsverfassung, die vom Grunde aus böse ist, immer seltner werden müssen), daſs man vor allen darauf denken sollte, durch totale Hinwegräumung alles jetzt bestehenden Verfassungsmäſsigen Bösen für einen neuen bessern Bau das Terrain nur erst zu reinigen. Was die französische Revolution, die Rousseau nimmer erlebte, in dieser Hinsicht hätte leisten können; aber nach so viel Gräuel-Scenen und Blutvergieſsen, das umsonst floſs, dennoch nicht geleistet hat: liegt nun am Tag.

§. 103.

Jean Bapt. Robinet.

Auch Jean Bapt. Robinet, De la nature, Amsterdam 1761—1768, zeigte religiösen Sinn und Eifer für Sittlichkeit und Tugend, allein es mangelt ihm an rechter gründlicher Wissenschaft und der leidige Empirism bringt seine Arbeit um allen Credit.

So sagt er z. B. von dem Sinne für „Moralität:“ Auch dieser Sinn hat, nach der Analogie der übrigen Sinne, sein eignes Organ; ob wir schon nicht im Stande sind, dasselbe bestimmt anzugeben, doch scheine es, daſs die Nervenfäden, welche durch Eindruck, den Tugend-Sinn zu erwecken fähig sind, wenn sie öfter und anhaltend gereizt worden, eine Fertigkeit zur Ausübung derselben, so wie eine Vorliebe und einen Geschmack für das Sittliche erzeugen mögen; denn auch das sittliche Gefühl sey eine Art von Empfindung, wie z. B. die Empfindung des Süſsen für die Zunge, oder des Glänzenden und Weiſsen für das Aug u. s. w. Der Sinn für Moralität könne jedoch durch den Umgang mit andern, je nachdem diese selbst sittlich-gute oder sittlich-böse Menschen sind, eben sowohl gebildet, als verbildet werden.

Von der Seele und dem Körper wird vorausgesetzt, „daſs sie zwei verschiedene Substanzen seyen, doch so, daſs jene schon ursprünglich von Anbeginn ihrer Schöpfung mit den organischen Keimen von diesen vereint, und also die Materie von jeher beseelt wäre.“— Die Vereinigung jedoch und Entwicklung dieser beiden Substanzen lasse sich schlechthin nicht erklären: um so weniger, da wir von der Seele nur einen negativen Begriff, daſs sie nämlich nicht sey, was der Körper ist, haben. Von Gott wird gleichfalls behauptet, man kann ihn eben so wenig in geistiger, als in körperlicher Hinsicht nach menschlicher Analogie denken; folglich könne und dürfe man ihm eben so wenig einen Verstand als ein Haupt, eben so wenig einen Willen, als ein Herz, eben so wenig eine Macht, als eine Hand u. s. w. zuschreiben; kurz, er sey schlechthin unaussprechlich.

Gleichwohl heiſst es am Ende: Alle Wesen lassen sich zuletzt auf ein einziges Urbild, alle Naturereignisse auf einen einzigen Akt, alle Phänomene auf ein einziges

Seyn zurückführen. — Alles lebt, alles athmet in der ganzen Natur, alles ist wesentlich in dem unermeſsbaren Reiche der Beseelung eingeschlossen. — Die Beseelung ist jedoch in das Unendliche abgestuft, und läuft in einer stätigen Kette von unendlich verschiedenen Modificationen vom Höchsten bis zu den Elementen des starrsten unempfindlichsten Steines u. s. w.

Wie reimt sich aber alles dieses in ein System zusammen? Daſs dergleichen Rhapsodien wenig geeignet waren, Ueberzeugung zu bewirken, ist wohl offenbar. Aliis defensoribus opus erat. Robinet gab auſser dem angeführten Werke De la nature, auch folgende, als nämlich: Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'etre: oû les Essais de la nature, qui apprend à faire un homme. Amsterdam 1767. chez van oder Harrevelt, 2 Voll. 8. avec planch. — Ferner: Parallèle de la condition et les facultés des Bêtes, ouvrage traduit de l'Anglois p. J. B. Robinet, Paris chez la Combe 1769. 8. — Joh. Georg Hamann's Urtheil über Robinet siehe im III. Band der Hamann. Schriften, S. 241 ff.

§. 104.
Jean Astruc.

Eine noch sonderbarere Mischung vom Empirism, Skepticism und Bigotterie enthalten die Schriften des Arztes Jean Astruc, Leibchirurg Ludwig des XIV. († 1768), der zuerst (wie Göthe im I. Heft der Beiträge zur Naturwissenschaft S. 67 sagt) die Sonde an den Pentateuch legte, und den Encyklopädisten viel zu schaffen machte. (Siehe Voltaire's theolog. Schriften, Band I. S. 160. 164. 320. Band VI. S. 141.)

Anmerk. Astruc's merkwürdigstes Buch trägt den Titel: Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroit, que Moyse s'est, servi pour composer le livre de la genèse. Bruxelles 1753. — Deutsch übersetzt 1782.

§. 105.

Verbreitung des Einflusses der französischen Encyklopädisten-Aufklärung über Deutschland, und vorzüglich über Preussen. Friedr. Nicolai, der Unternehmer der allgemeinen deutschen Bibliothek.

Da nun natürlich weder das begrifflose Gefühl des Gewissens, noch der bessere religiöse, sich selbst aber noch nicht verstehende Glaube die unmittelbar sinnlichklare, obschon gleichfalls nur einseitige Einsicht zu widerlegen vermögend sind, sondern in diesem Kampfe nothwendig den kürzern ziehen müssen, in wie ferne jene Einsicht bei aller ihrer Beschränktheit und Halbheit doch wirklich über ihnen steht, und daher den Glauben und das Gefühl als einfältig eben so verachtet, als Glaube und Gefühl umgekehrt die vornehmthuende Einsicht und Aufklärung als irreligiöse Sophistik verabscheuen, ohne jedoch im Stande zu seyn, ihre Trugschlüsse wissenschaftlich zu widerlegen: — So war es dann auch ganz in der Ordnung, daſs die so scheinbare und zugleich so wohlfeile populäre Weisheit der Encyklopädisten durch dergleichen unwissenschaftliche Gegner nicht nur nicht besiegt und zum Schweigen gebracht wurde, sondern vielmehr mit jedem Jahre an Ansehen und Credit zunahm, und im Inlande sowohl als selbst im Auslande sich immer weiter verbreitete, und bald allgemein herrschende Denkart bei der halbgebildeten Menge der Hofleute und des Mittelstandes wurde. — Auch unter den Deutschen, vorzüglich in Preussen, kam diese neue einseitige und seichte Aufklärung durch Friedrich II. Vorliebe für französische Bildung und Literatur (welche er der deutschen leider weit vorzog; die freilich damals erst im Aufkeimen war, und zum Unglück ihm nur durch Pedanten bekannt wurde, welche im Umgang

an Artigkeit, Gewandtheit und Witz jenen Fremdlingen weit nachstanden) schnell empor.

Besonders trug zur Verbreitung dieser After-Aufklärung die von Friedr. Nicolai, Buchhändler in Berlin (gebor. 1733, † 1811), im Jahre 1765 gestiftete allgemeine Recensir-Anstalt, der sogenannten allgemeinen deutschen Bibliothek bei, deren Geist überhaupt war, 1) über alles hin und her zu schwätzen, ohne etwas zu ergründen, oder auch nur ergründen zu wollen; 2) alles hohe, geistige und ideelle theils zu ignoriren und zu miſskennen, theils zu verspotten oder zu bekämpfen; 3) bei der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung stehen zu bleiben, ohne alle Ahnung für Wissenschaft; und nichts Wichtiges für den Menschen, als das Technische und Pragmatisch-nützliche anzuerkennen; worinnen dann eben der wahre Philisteismus besteht, im Gegensatz gegen Humanität und Liberalität; 4) alles gemein verständlich machen zu wollen; und was dazu nicht geneigt war, auch gar nicht weiter zu berühren, sondern unbeschaut als elende und nichtswürdige Spitzfindigkeit und Pedanterei zu verwerfen.

Diese Bibliothek erschien von 1765—91 zu Berlin und Stettin bei Fr. Nicolai in 118 Voll. gr. 8. und Anhänge 22 Voll. gr. 8. — Die Fortsetzung aber unter dem Titel: Neue allgemeine deutsche Bibl., erschien zu Kiel bei Bohn von 1792—1801. 56 Voll. gr. 8., und dann abermal zu Berlin und Stettin bei Fr. Nicolai von 1807 im gleichen Geiste bis an seinen Tod.

§. 106.

Moses Mendelssohn.

Aehnliche Beschränktheit des Geistes, jedoch mit weit mehr Ernst und Reinheit der Gesinnung zeigte Moses Mendelssohn, der Jude (gebor. zu Dessau 1729, † 1786 zu Berlin), den einige den Plato der

Wolfischen Schule nannten, wie wenn in dieser Schule ein Plato hätte auftreten können.

Sein vielleicht redlich gemeintes, aber verkehrtes Bemühen, in seinen Morgenstunden 1786 die allgemeinen Wahrheiten der Vernunft-Religion nicht idealisch zu deduciren, sondern einseitig durch dogmatisches Raisonnement zu begründen, konnte zuletzt gleichfalls nur der Nicolaischen Aufklärung, die geoffenbarte Theologie des A. und N. Testaments in eine rein auf- und ausgeklärte, eben so wunder- als geheimnifslose, seichte Vernunft-Religion zu verwandeln, Vorschub thun.

J. G. Hamann hat ihm hierüber in seinem Golgatha und Scheblimini, Friedr. Heinr. Jacobi aber in seinen Briefen über Spinoza, über seine, wo nicht vorsätzlich-unredliche, so doch höchst ungenügende und ganz verkehrte Darstellung von Lessing's Spinozism verdiente Vorwürfe gemacht.

§. 107.

Gotthold Ephraim Lessing.

Ganz das Gegentheil dieser Aufklärer, obschon den Orthodoxen wegen der von ihm im Jahre 1774 herausgegebenen Fragmente eines Ungenannten (des im Jahre 1765 verstorbenen Hermann Samuel Reimarus in Hamburg), die sehr ernsthaft gemeinte Angriffe gegen die historische Wahrheit der jüdisch- und christlichen Religions-Urkunden enthielten, nicht minder verhafst, war Gotth. Ephraim Lessing (gebor. 1729, † 1781), ein universaler Kritiker und Philolog, der in allen Fächern der Wissenschaft, und folglich auch in der Theologie und Philosophie anfangs immer polemisirend zu Werk zu gehen pflegte, um vor der Hand nur erst aufzuräumen und den Boden für die Aufnahme eines bessern Samens zu reinigen.

Er war ein geschworner Feind der oberflächlichen Schöngeisterei, der literärischen Gemeinheit und der philosophischen Unwissenschaftlichkeit; dagegen aber ein erklärter Eiferer für Gründlichkeit, Ernst und wissenschaftliche Vereinigung von Geheimniſs und Begriff.

Seine Philosophie ist daher eine Ineinsbildung von Leibnitzens Poësie und Spinozens Prosa, mit einem sichtbaren Uebergewicht des letztern Elementes über das erstere.

Den Kern seiner Philosophie enthalten der Aufsatz: Ueber die Erziehung des Menschengeschlechtes (1780), und seine Freimaurer-Gespräche.

In der Erziehung des Menschengeschlechtes lehrt er: daſs die Aufgabe der Religion als Wissenschaft keine andere seyn könne, als die Nachweisung der Religionsgeheimnisse als Vernunft-Wahrheiten; nicht aber die Verwerfung oder Verspottung derselben, da sie vielmehr als Facit zu betrachten seyen, welches der göttliche Rechenmeister ehedem seinen Schülern gleichsam hat wollen voraus bekannt machen lassen. Menschenerzieh. §. 76.

In den Freimaurer-Gesprächen lehrt er, daſs es gut und wünschenswerth sey, daſs ein Männer-Verein bestehe, die sich untereinander nicht als diesem oder jenem Staate, nicht als dieser oder jener Kirche, nicht als diesem oder jenem Stande angehörig betrachten, sondern nur nach dem allgemeinen Maſsstabe der Menschheit schätzen, und darüber die Trennung durch Staats-, Religions- und Standes-Verhältnisse vergessen; nicht untersuchend, was von erkannten Wahrheiten allgemein nützlich, und daher für die Ausübung zu verkündigen sey; sondern gerade umgekehrt im Stillen erforschend, was von dem als nützlich Verkündeten an ihm selbst gut, wahr und schön ist.

§. 108.

Franz Hemsterhuis persönlicher Charakter und Schriften.

Zu den Gegnern der französischen Materialisten gehört endlich auch der Batavische Sokrates Franz Hemsterhuis (gebor. 1720, † 1790), Lessing's Geistes-Verwandter, der Freund Friedr. Heinr. Jacobi's, und der Fürstin von Gallitzin († 1806), welcher er, unter dem Namen Diocles an Diotima, verschiedene philosophische Aufsätze widmete. Von Jacobi in einem Briefe an Johann Georg Hamann wird Hemsterhuisen zwar Bibel-Verachtung und antichristliche Gesinnung Schuld gegeben (siehe Hamann's Briefwechsel mit Jacobi S. 23.); und Hamann selbst äufsert (S. 401), dafs ihm die Platonische Schale dieses Schriftstellers verdächtig sey; und wiederum S. 422 meint er, dafs der batavische Sokrates, nach dem Alexis zu urtheilen, dem Hyperboräer Hamann so sehr entgegengesetzt sey, als ein Pol des Magnets dem andern, hinzusetzend, dafs er aus dieser Differentia specifica der Diotima kein Geheimnifs gemacht habe. — Die Bibel-Verachtung und antichristliche Gesinnung ging jedoch bei Hemsterhuisen wohl nur aus den gewöhnlichen Mifsgriffen der Theologen hervor, wodurch Bibel und Christenthum entstellt und häfslich gemacht werden. — Hemsterhuisen's Schriften, die ursprünglich französisch von 1769—1787 in fliegenden Blättern herausgekommen, erschienen in einer deutschen Uebersetzung, gesammelt und mit Zusätzen von Herder und Jacobi vermehrt in III Bändchen. Leipz. bei Weidmann 1797. 8.

Durch Zusammenstellung ergiebt sich folgender Grundrifs seiner Philosophie:

§. 109.

I. Desselben Wesen- und Welt-Lehre.

1) Alles, was ist, ist Wesen (Essence); Sophylus, Band II. S. 24.

2) Wesen, die unsern äufsern fünf Sinnen wahrnehmbare Verhältnisse haben, heifsen sinnliche oder materielle Wesen; die äufserlich nicht wahrnehmbaren, sondern nur für den innern Sinn existirenden, heifsen immaterielle oder geistige Wesen. Ebend. S. 39. 43. 49. 50.

3) Beide Klassen sind und bleiben wesentlich verschieden, weil es eben unmöglich ist, dafs ein und dasselbe Wesen zugleich ausgedehnt und unausgedehnt, zusammengesetzt und einfach, gestaltet und gestaltlos seyn sollte. Briefe über den Menschen und seine Verhältnisse. Band I. S. 190.

4) Von den geistigen immateriellen Wesen haben wir zwar keine unmittelbar directe Vorstellung durch sinnliche Perception, weder von ihrem Daseyn, noch von ihrer Beziehung auf uns (Sophylus, Band II. p. 43.); allein es giebt dennoch sinnlich-wahrnehmbare Wirkungen an sinnlich-wahrnehmbaren Dingen, die wir nothwendig geistigen immateriellen Agentien, als ihrer Ursache, zuschreiben müssen; z. B. gewisse Bewegungen des beseelten Körpers. Ebend. S. 73—76.

5) Ueberhaupt wenn nur Anziehungs- und Trägheits Kräfte im Universum vorhanden wären, würde bald das ganze Weltall in eine wirkungslose Masse zusammengehen; da nun dieses nicht geschieht, so müssen wir noch eine 3te Bewegung durch beseelte Wesen annehmen, deren Richtung von jener verschieden ist, und durch den Willen bestimmt wird. — Briefe über den Menschen und seine Verhältnisse, B. I. S. 203—213.

6) Die materiellen sinnlichen Wesen sind durch ihren Stoff, die immateriellen geistigen durch ihre Beziehung auf andere Wesen beschränkt. Aristée Band II. S. 120. 125.

7) Die Seele wirkt durch unbekannte Eigenschaften und Modificationen, welche sie mit dem Körper ge-

mein hat, auf denselben; und so auch umgekehrt wirkt der Körper durch gewisse Eigenschaften und Modificationen, welche er mit der Seele gemein hat, auf diese: dergestalt, daſs der Körper und Seele jedes an dem andern durch seine Einwirkung seine eigene Wesenheit und Art zu seyn offenbaret. Sophylus, Band II. S. 79.

8) Des Menschen Seele hat eben 4 Grund-Vermögen: a) Vorstellungskraft, b) Verstand, c) Willen, und d) Moralität, das Vermögen sich selbst in seinem Nächsten zu lieben; und folglich mit ihm zu sympathisiren, wodurch der Mensch seine Verwandtschaft mit Gott, dem Allliebenden, bewährt. Aristée, Band II. p. 171. Anmerk. und Simon, oder über die Kräften der Seele. Ebend. S. 307. 308.

§. 110.

II. Desselben Ethik oder Sittenlehre.

1) Der Naturanlage nach giebt es nur niedrige oder hochgesinnte und begabte Menschen; gute oder böse werden sie erst durch eignen Willen; denn jeder kann sich selbst vervollkommnen (durch Vereinigung mit Gott) oder auch verschlimmern (durch selbstgewollte Trennung oder Widersetzlichkeit). Aristée, Band II. S. 193—196.

2) Gut und böse in sittlicher Hinsicht ist nichts als eine Eigenthümlichkeit des verständigen und freien Einzeln-Wesens. Ebend. S. 216.

3) Das Homogene unsers Verhältnisses zu Gott liegt in unser geistigen Natur, und besonders in dem Vermögen der uneigennützigen Liebe. Ebend. S. 231.

4) Der Unterschied liegt nur darinnen, daſs Gott empfindet und wirkt durch seine Gegenwart, die Seele aber nur durch gewisse Werkzeuge und Mittel. Ebend. S. 306.

5) Der Seele höchstes Streben soll freilich seyn, Gott und ihr Verhältniſs zu ihm zu erkennen (Ebend.

S. 229.); allein um dieses zu können, mufs sie schon vorläufig von Gott ergriffen und erfüllt seyn; und in so ferne ist freilich die Religion ein Geschenk Gottes. Ebend.

6) Weise ist, wer keine Vorstellung oder Empfindung überwiegend werden läfst, die sein Verstand und sein moralischer Sinn nach reifer Ueberlegung nicht billigen können. Alexis, Band III. S. 29. 30.

7) Systeme des Wissens kann es so vielerlei geben, als vielerlei folgerechte Stellungen und Verbindungen von Erkenntnifsen aus verschiedenen selbstgewählten Standpunkten möglich sind, das wahrste aber wird immer nur dasjenige seyn, in welchem alle Wahrheiten auf das genaueste untereinander dargestellt und verbunden sind, dafs sie zusammen nur eine einzige Wahrheit ausmachen. Sophylus, Band II. S. 15.

8) Das ursprüngliche rein thierische goldene Alter des Menschengeschlechtes war für die Ganzheit und ist noch immer für jeden Einzelnen die Periode, darinnen die Unendlichkeit seiner Begierden und Triebe noch nicht erwacht ist: mit ihrem Erwachen und den verkehrten Bemühungen, sie durch endliche Genüsse zu stillen; fängt immer, sowohl für das Geschlecht, als auch für jedes Einzelnwesen das verschuldete Elend an: — das zweite goldene Zeitalter der Vernunft wird dann für das Geschlecht und jedes Individuum eintreten, wenn einst das heilsame und richtige Gleichgewicht zwischen den menschlichen Begierden und den Mitteln sie zu befriedigen gefunden seyn, und eingehalten werden wird. Alexis, Band III. S. 81—99.

§. 111.

III. Desselben Gottes-Lehre.

1) Es giebt keinen gesunden und gehörig beschaffenen Menschen, der nicht eine mehr oder weniger deutliche Sensation von der wirklichen und nothwendi-

gen Existenz Gottes hätte; und folglich ein völliger Atheist wäre. Brief über den Menschen und seine Beziehungen. Band I. S. 283.

2) Ein einziger Seufzer der Seele eines gutbeschaffenen Menschen, der sich von Zeit zu Zeit nach etwas Besserem und Vollkommnerem sehnt, als ihm die Sinne in der Gegenwart und Zukunft auf dieser Erde biethen können: ist mehr als eine geometrische Demonstration, daſs ein Gott ist. Aristée, Band II. S. 217.

3) So kann man auch aus der bloſsen Behauptung, „daſs überhaupt Etwas ist" — mit Sicherheit schlieſsen, daſs es ein Wesen giebt, welches durch sich selbst existirt; es seye nun dieses Wesen ein schaffender Gott, oder ein durch sich selbst existirendes Weltall. Aristée, Band II. S. 127. dieses ist die erste aller Wahrheiten, nicht nur ihrer Wichtigkeit, sondern auch ihrer Evidenz nach. Ebend.

4) Das Universum kann aber schon deswegen nicht als durch sich selbst existirend angenommen werden: a) weil es offenbar seine eigene Zerstörung in sich trägt, kein Wesen aber seine eigene Zerstörung wollen kann. Ebend. S. 136. b) weil in ihm, dem wesentlich trägen, Bewegung nur durch fremde Kräfte, d. h. durch etwas, das nicht Materie ist, seyn kann. Ebend. S. 138. 177. c) weil weder die activen und noch weniger die passiven Wesen, aus denen es besteht, ein eigenthümliches Schöpfungsvermögen haben. Ebend. S. 181. 182.

5) So kann und darf auch Gott nicht bloſs als Welt-Seele gedacht werden; denn Gottes Wesen ist schaffende Macht, der Seele Wesen hingegen ist nur eine leitende und lenkende Macht; denn die Seele regiert nur ihren Körper, um nach auſsen zu wirken: das Universum also, welches nichts auſser sich hat, worauf es wirken möchte, bedarf daher auch keiner Seele: — nichts zu sagen, daſs es ungereimt seyn würde, die

Menschen und Thiere, deren jedes sein eignes Leben hat, als gleichsam die Hände und Füſse, Augen und Ohren u. s. w. der einen Welt-Seele anzusehen. Ebend. S. 142. 143. 182.

6) Die Beziehung des Menschen zu Gott ist also nicht die eines Organs zu seinem Leibe, sondern die eines Geschöpfes zu seinem Schöpfer: — das Resultat dieser persönlichen Beziehung heiſst Religion, bestehend in den Gefühlen der Bewunderung und Verehrung der göttlichen Allgegenwart und dem Ergriffenseyn von der ewigen Ordnung, also gleichförmig zu handeln, wie gute Bürger den Gesetzen des Staates gemäſs thun. Brief über den Menschen, Band I. S. 267.

7) Das Gebet ist natürliche Folge der erkannten eigenen Unvermöglichkeit, dann der Hoffnung und Zuversicht auf Gott; woraus für den Leidenden Trost, für den Schwachen Stärke hervorquillt. Ebend. S. 267. 268.

8) Das Gebet des Herrn erscheint als das zutrauliche Gespräch eines untergeordneten Gottes mit seinem Vater. Ebend. S. 280.

9) Es ist unbillig, das Christenthum nach den gewöhnlichen Maulchristen unserer Tage zu beurtheilen. — In seiner ursprünglichen Reinheit aufgefaſst, ist es die einzige Religion, a) welche die Menschen zu einer individuellen Glückseligkeit ruft, b) und diese Glückseligkeit in die Anhänglichkeit des Individuums an Gott (nicht an die Gesellschaft oder den Staat ohne Rücksicht auf Gott) setzet. Ebend. S. 277. 280. 281. Nichts zu sagen, daſs das Christenthum die festeste Grundlage der gesammten europäischen Sitten- und wissenschaftlichen Cultur ist. Ebend.

10) Der erste Atheismus entstand in der Schule der alten Physiker, welche als Principien des Weltalls die Atomen und eine Weltseele setzten. — Der zweite Atheism entstand durch die von den Priestern und

Dichtern sich herschreibende Entstellung der Idee Gottes. — Der drittte Atheism entstand durch Spinoza, und die alles geistige bloſs mechanisch zu erklären strebende französ. Atomistiker: beide aus Vermessenheit und Wahnsinn. Brief über den Atheism. S. 148 — 151 — 159. Vergl. auch oben Ralph Cudworth §. 41. dieses Handbuches Seite 107. Nr. 3.

§. 112.

III. Desselben Kunstlehre.

1) Der erste Zweck der Kunst ist, die Natur nachzuahmen, der zweite sie zu verschönern. Ueber die Bildnerei, Bd. I. S. 4. Die Natur bringt lebende Organismen hervor, die Kunst nur den Schein derselben. Aristée, Bd. II. S. 133. Die Hervorbringungen der Natur sind sich selbst Zweck; die der Kunst wollen nutzen oder gefallen. Simon, Band II. S. 289.

2) Die Nachahmung der sichtbaren Gegenstände geschieht hauptsächlich durch den Umriſs: die Farbe ist dabei nur Nebensache, und Licht und Schatten sind nur die Wirkungen eines angedeuteten Profils. Ueber die Bildnerei, Band I. S. 6.

3) Schön heiſsen wir, was der Seele die gröſstmöglichste Anzahl von Vorstellungen in der möglichst kürzesten Zeit also verschafft, daſs es dieselbe vollauf beschäftigt, ohne sie doch zu ermüden, indem ihr augenblicklich ein Ganzes in Detail zu übersehen dargeboten wird. Ebend. S. 12.

4) Schönheit ist allemal nothwendig Zweck der Kunst, aber nicht allemal auch Zweck der Natur; die nicht jedes Ganze auf die Leichtigkeit der Uebersicht für den Menschen anlegt: daher es auch der Kunst wohl möglich wird, hierinfalls die Natur zu übertreffen. Ebend. S. 24.

5) Die Bildnerei ist zuverlässig älter, als die Mahlerei, nicht nur weil der Sinn des Gefühls sich eher

ausbildet, als der Sinn des Gesichtes; sondern auch weil man leichter darauf verfallen mufste einen Gegenstand en masse, als auf einer Ebene nachzuahmen, da die letztere Nachahmungsweise immer schon dem abstrakten Begriff des Umrisses voraussetzt. Ebend. S. 28. 29.

6) Die Indier wollten die Natur übertreffen, und verfielen daher aufs Ungeheuere; die Aegyptier und Etrusker wollten sie pünktlich nachahmen und ihre Bildwerke zeugen Treue und Fleifs; aber keine Schönheit noch Freiheit; die Griechen strebten zuerst das Innere und Geistige am Körperlichen und Sinnlichen darzustellen, und sie allein brachten daher idealischschönes hervor. — Die Römer hatten einen aus dem Griechischen und Hetruskischen gemischten Geschmack; die christlichen Heiligen Bildner, die immer nur abgemergelte Büfser und leidende Martyrer darzustellen len hatten, näherten sich mehr dem hetruskischen als dem griechischen Style. — Die Gothen hielten sich in der Baukunst mehr an das Einzelne, als an das Ganze, und sahen das Gebäude nur für eine Menge von Theilen an. — (dieses letzte Urtheil ist wohl offenbar ungerecht.) Ebend. S. 31—42.

7) Im Gebäude der menschlichen Erkenntnisse gleicht die Geschichte der dorischen, die Philosophie der jonischen, und die Poesie der korinthischen Säulen-Ordnung. Alexis, Band III. S. 72.

Anmerk. Mit Hemsterhuisen läfst sich unter den Deutschen etwa der böhmische Graf von Windischgrätz, der lange Zeit in Brüssel bis zum Ausbruche der brabantischen Unruhen unter Kaiser Joseph II. im Septb. 1789 sich aufhielt, in Vergleichung stellen. Kant in einem Briefe an Jacobi (in Jacobi's Schriften Band III. S. 520.) gibt ihm das Zeugnifs, „dafs er gründlich mit der Klarheit und Annehmlichkeit des Vortrages eines Welt- und Hoffmanns philosophire.“ Seine Schriften sind folgende: histoire métaphysique de l'ame; objections aux sociétés secrètes; discours sur les que-

stions suivans: I. Un Monarque a-t-il le droit, de changer de son chef une constitution évidemment vicieuse? II. Est-il prudent à lui de l'entreprendre? 1788, ohne Druckort.

Nach Jacobi's Urtheil sind die Schriften dieses Denkers zur Berichtigung die französische Encyklopädisten-Philosophie (s. oben §. 98—104.) von grofsem Nutzen, da er von dem nämlichen Standpunkte mit jenen ausgeht, jedoch bald hier, bald dort das Unrichtige und Unzulängliche ihrer Grundsätze zeigt, und besonders (wie Kant bemerkt) in der Moral überall darauf dringt, die edlern Triebfedern in der menschlichen Natur, welche so häufig und lange Zeit mit den physischen vermischt oder wohl gar verwechselt wurden, in ihrer Reinheit wieder herzustellen und in Thätigkeit zu setzen. Dieses letztere bezieht sich auf die in deutscher Sprache im Jahre 1788 in Nürnberg erschienenen „Betrachtungen über verschiedene Gegenstände;" worüber man jetzt sehr viel schreibt, und worinnen unter andern auch das folgende Problem von eben diesem Grafen Windischgrätz aufgestellt wird: „Wenn man annimmt, dafs wir alle unsere Begriffe durch die Sinne erlangen, was ist die Ursache unsers innern Vergnügens und Leidens? Wie kommt es, dafs, obschon alle unsere Begriffe, die uns unmittelbar durch die Sinne erweckt werden, das Vergnügen und das Leiden der Seele auf uns mächtiger wirken, als die sinnliche Wollust und der sinnliche Schmerz? — Wie kommt es, dafs die wahre Glückseligkeit eines jeden Menschen immer nur in der Seele, nie in den Sinnen zu suchen ist?" In der Abhandlung zum ewigen Frieden (1796) erwähnt Kant Seite 15 einer andern, von dem nämlichen Grafen Windischgrätz proponirten Preisfrage über die Möglichkeit einer sich selbst consequent bleibenden Gesetzgebung, die aber leider ungelöst blieb.

§. 113.

David Hume; sein Charakter und seine Schriften.

Während nun in Frankreich die Encyklopädisten, in Deutschland die seichten populären Aufklärer die Tonangebenden Meister gegen die einzelnen Bessern spielten, begann in England der als Historiker und speculativer Kopf gleich ausgezeichnete David Hume (geb.

zu Edinburgh 1711, † zu London 1776) seinen siegreichen Kampf gegen den Locke'schen Empirismus in theoretischer, und den gemeinen Dogmatismus in der Religions- und praktischen Philosophie als universaler Skeptiker.

Kant, in seiner Vernunft-Kritik (Aufl. 1791) und in seinen Prolegomenen zur Metaphysik (1783), giebt Hume's Charakteristik, wie folgt:

„Hume war consequenter als Locke (S. 127 der Kritik), kaltblütig und zum Gleichgewicht des Urtheils wie geschaffen (S. 773), ein Geograph der menschlichen Vernunft (S. 788), vielleicht der geistreichste aller Skeptiker, und ohne Widerrede der vorzüglichste in Ansehung des Einflusses, welcher das skeptische Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben konnte und mufste (S. 792). Er zündete zwar kein Licht in der Metaphysik an; schlug aber doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn dieser Funken einen empfänglichen Zunder gefunden hätte, und dessen Glimmer sorgfältig wäre unterhalten und vergröfsert worden. — Auch wären es seine angestellten Untersuchungen wohl werth gewesen, dafs sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, sie glücklicher, als er selbst gethan hatte, zu lösen. Proleg. 5—9. Ich gestehe (fährt Kant S. 13 fort), dafs Hume's Einwürfe es waren, die mir vor vielen Jahren den dogmatischen Schlummer zuerst unterbrachen, und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie zuerst eine andere Richtung gaben."

Hume's philosophische Schriften (neue Original-Ausgabe, Basil. bei Thurneisen 1793, Vol. 4., 8.) enthalten kein vollendetes System, sondern erschienen in fragmentarischer Gestalt unter dem bescheidenen Titel: von Essays (Versuchen), die erst vereinzelt von 1742—45 im Druck erschienen waren. — Die wichtigsten darunter sind: a) der Versuch über das

menschliche Erkenntnifs-Vermögen (Inquiry concerning human Understanding. Voll. III. Deutsch übersetzt von Tennemann, Jena 1793. 8.; zu vergl. mit desselben Treatise of human nature, Voll. III., übersetzt von Jakob, Halle 1790, 91. 8.); b) der Versuch über die Zuverlässigkeit der sittlichen Grundsätze (Inquiry concerning the principles of Morales, Voll. cit.); und c) die Untersuchungen über die natürliche Urreligion (History of the natural—religion, and dialogue on the same sujet. Voll. IV.)

Das Resultat von Hume's Untersuchungen, rücksichtlich auf speculative Philosophie, war durchaus negativ; dieses nämlich: dafs es durchaus keine objective Erkenntnifs gebe, weil wir in unserm Bewufstseyn auf unsere Vorstellungen beschränkt sind, und durchaus über dieselben in ihren Verbindungen nicht hinaus kommen. Nicht zufrieden also, nur allein Verdacht gegen die Speculation zu erregen und die Vernunft mifstrauisch auf sich selbst zu machen, wird dem menschlichen Geiste schlechthin alle Möglichkeit seiner Ansprüche auf objective Erkenntnifs geradezu, und zwar durch Beweis, die der gemeine Dogmatism nimmermehr widerlegen kann, abgesprochen.— Was sie bewiesen, seyen immer nur lediglich die Begriffe und ihre Verhältnisse, nicht das Seyn selbst und die Wirklichkeit; denn darüber müsse man der Empfindung und dem Gefühle glauben. Hume hilft sich also hier als Mensch, nicht als Philosoph. Zur Uebersicht von Hume's Lehre diene folgender Auszug:

§. 114.

Ueber das menschliche Erkenntnifs-Vermögen.

1) Alle Wahrnehmung unsers Gemüthes (perceptions of the mind) sind entweder Gedanken und Vorstellungen (thoughts or Ideas), oder aber lebendige Eindrücke dessen, was wir hören, sehen oder fühlen (lively impres-

sions of what we hear, or see, or feel); und diese letztern unterscheiden sich von jenen erstern durch ihre Stärke und Lebhaftigkeit. Inquiry concern. human. Understanding sect. II. p. 15. 16. Edit. Basil.

2) Alle unsere Gedanken und Vorstellungen sind nur Copien der lebendigen Eindrücke desjenigen, was wir unmittelbar hörten, sahen und fühlten. Ebend. p. 17—18. Es giebt also keine angeborne Ideen, wenn man ursprüngliche Vorstellungen, die weiter auf keinen vorangehenden unmittelbaren Sinnen-Eindruck oder ein Gefühl desselben sich bezögen, darunter verstehen will. Ebend. Anmerk. z. p. 21.

3) Die Vorstellungen (Ideas) verbinden sich theils nach ihrer Aehnlichkeit, theils nach der Contiguität von Zeit und Raum, theils endlich nach dem innern Zusammenhange von Ursache und Wirkung; aber nicht durch apriorische Schlüsse, sondern nach der Erfahrung, welche uns die Dinge in solchen Verbindungen zeigt: und der Grund, daſs wir dieses aus der Erfahrung folgern, liegt einzig in der Gewohnheit. Ebend. Sect. III. p. 23. Sect. IV. p. 26—28.

4) Eben so stammen die Begriffe von Kraft, von Ursächlichkeits-Verhältniſs u. s. w. aus der Erfahrung; denn der Begriff einer nothwendigen Verbindung unter den Erscheinungen und Begebenheiten entsteht erst durch die Wahrnehmung endlicher Erscheinungen, die stets miteinander verbunden sind. Ebend. Sect. IV. p. 33.

Anmerk. Diese beiden Hume'schen Behauptungen (n. 3. 4.) waren es hauptsächlich, welche Kant durch seine Vernunft-Kritik zu widerlegen unternahm, indem er nämlich zeigte, daſs eben darum, weil schon jede Erfahrung uns die Dinge überall und in gewissen Verbindungen zeigt, diese Verbindungen a priori durch Vernunft selbst, d. h. durch die Form der Erkenntniſs festgesetzt seyn müſsten; indem doch die bloſse Gewohnheit, also zu sehen, immer nur lehren könnte, was

ist und war, nimmermehr aber, was seyn mufs. — Allein Kant selbst versah es nun wieder auf der andern Seite darinnen, dafs er der Vernunft-Erkenntnifs weiter kein höheres Geschäft anwies, als eben nur allein dieses, die sinnliche Erfahrung möglich zu machen und zu begründen.

5) Zufolge der Sinnenwahrnehmung und Erfahrung glauben wir an Dinge aufser uns; gleichwohl sind die Sinne täuschend; denn nur die Vorstellungen der Dinge sind uns gegenwärtig, nicht die Dinge selbst. Ebend. sect. XII. p. 169.

Anmerk. Hiermit vernichtet also der gemeine Verstandes-Realism unmittelbar sich selbst, indem er die Vorstellung durch den äufsern Eindruck bestimmt werden läfst, gleichwohl aber das Seyn objectiver, den Eindrücken entsprechender Dinge bezweifelt. Vergl. Jacobi über Glauben und Wissen (1787), III. Band der gesammelten Schriften, S. 159. 160.

6) Auch von Zeit und Raum wissen wir nichts, sondern glauben nur daran; denn die Begriffe von Zeit und Raum, welche dem gemeinen Menschenverstande so klar sind, werden durch die philosophische Untersuchung alsobald zweifelhaft: wie nämlich der Raum ins Unendliche theilbar, und doch im Punkte und in der Linie endlich seyn möge; ferner wie die Zeit durch eine endliche Zahl von endlichen Zeittheilen zu Stande käme, deren je einer den andern aufnimmt und gleichsam verschlingt u. s. w.; alles dieses läfst sich nicht begreifen, und doch auch nicht widerlegen. Ebend. sect. XII. p. 174.

7) Endlich wird der Skepticism auch dadurch bestätigt, weil es sich zeigt, dafs selbst der thierische Instinkt auf Gewohnheit zurückkömmt, und aus Gewohnheit entsteht, und daher auch öfter getäuscht werden mag. Sect. IX. p. 117.

§. 115.

Ueber Gott und Unsterblichkeit.

1) Ungewiſs nicht minder ist das Daseyn eines göttlichen Wesens, weil wir von unsern freien und besonnenen Handlungen aus, die nach Zwecken geschehen, nicht schlieſsen können, daſs alles, was im Weltall scheinbar nach Zweckbegriffen vorgeht, eben auch nur zufolge freier Handlungen eines höchsten Wesens, das gleich uns nach Zwecken handelt, erfolge. — (Denn ist denn Gottes Menschen-Aehnlichkeit (Anthropomorphismus) aus der Vernunft erweislich?) Inquiry concern. human. Understanding. Sect. XI. p. 150—160.

2) Auch läſst sich aus der Wirkung das völlige Wesen der Ursache gar nicht erkennen: (denn vermöge der Wirkung sind wir nicht berechtigt, der Ursache mehrere oder andere Eigenschaften beizulegen, als gerade diejenigen, die wir aus der Wirkung kennen lernen; folglich können wir das unendliche Wesen der Gottheit aus der endlichen Natur der Dinge gar nicht einsehen. Ebend. p. 151.

Anmerk. Diese beiden Einwendungen erhärten jedoch weiter nichts, als daſs der gewöhnliche physico-theologische Beweis für das Daseyn Gottes nur ein ganz gemeiner und volksthümlicher (populärer), aber kein wissenschaftlicher Beweis, und mithin für die Philosophie ganz unbrauchbar sey. — Allein auf Gottes Daseyn braucht man ja auch nicht erst zu schlieſsen; denn dasselbe ist vielmehr selbst das erste und unmittelbar gewiſseste, das allen Schlüssen zum Grunde liegt, und ohne welches gar keine Wahrheit seyn würde.

3) Eben so ungewiſs ist eine gerechte Vergeltung der freien Handlungen des Menschen in einem zukünftigen Leben: denn sie ist weiter nichts, als eine religiöse Voraussetzung. Ebend. p. 156. 157.

4) Die **Unsterblichkeit der Seele** unterliegt gleichfalls grofsen Zweifeln: denn die Fortdauer der Seele kann, als Thatsache, nur aus der vorausgesetzten Annahme des Daseyns Gottes, oder durch Gründe bewiesen werden, die aus der Analogie der Natur hergenommen werden; aber die Analogie der Natur ist jener gläubigen Annahme vielmehr ganz entgegen; denn zwei so innig verbundene Wesen, wie Seele und Leib, müssen immer ein Schicksal theilen; die Sterblichkeit des Leibes läfst uns also die Sterblichkeit der Seele gleichfalls vermuthen. Ebend. p. 157. 162. und Essays on suicide and the immortality of soul by the late D. Hume. London 1789. 8.

5) Ferner giebt man doch wohl zu, dafs die Seelen der Thiere sterblich seyen, warum denn auch nicht die der Menschen? Dauert doch nichts von der Welt ewig; und können wir uns doch auch nicht einmal einen Begriff von dem Zustande der Seele nach der Zerstörung ihres Leibes machen. — Nichts zu sagen, dafs der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele gar nicht mit dem Instinkte oder der natürlichen Voraussetzung der Menschen zusammenstimmt; denn wenige aufgeklärte Menschen glauben in der That an die Unsterblichkeit der Seele. Essays on suicide and the immortality of soul.

Anmerk. Auch die Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele sind nichts weniger, als siegreich, sondern, wo möglich, noch schwächer, als jene gegen das Daseyn Gottes. Denn **nicht aus der Analogie** mit der sinnlichen und thierischen Natur beweiset die wahre Philosophie die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, sondern aus dem ihr eigenthümlichen Vorzug **eines lebendigen Ebenbild Gottes** und aus der **Ewigkeit der Bestimmung** nicht nur der gesammten Gattung, sondern auch jedes Individuums als solches, weil jedes eine besondere göttliche Idee ausdrückt, und defswegen der Ewigkeit angehört. — Dafs diese **persönliche Unsterblichkeit**, wie

Hume behauptet, von den wenigsten aufgeklärten Menschen geglaubt werde, beweist nichts weder gegen die wahre Philosophie überhaupt, noch gegen die Lehre der Unsterblichkeit insbesondere; es bestätigt nur, daſs die bloſse Reflexions-Philosophie, d. i. die einseitige Verstandes-Aufklärung, die nichts höheres kennt, als das Sinnliche, und über die Analogie der Erfahrung sich nicht zu erheben vermag, consequent durchgeführt, nothwendiger Weise zur Verläugnung Gottes und der menschlichen Seelen-Unsterblichkeit hinführe. — Ob übrigens die beiden Essays on suicide, and on immortality of the soul wirklich von Hume seyen? wird von einigen noch bezweifelt; obschon sie ihm die öffentliche Stimme beilegt, und Hume selbst nie förmlich widersprochen hat. So viel ist gewiſs, daſs sie in keine Sammlung seiner anerkannten Schriften, als seiner unwürdig, je aufgenommen wurden.

6) Der Selbstmord ist weder eine Pflichtverletzung gegen Gott, noch gegen andere, noch gegen sich selbst. Denn der Selbstmord verletzt nicht die Ordnung des Ganzen dadurch, daſs er sich selbst der Freiheit bedient, seine Kräfte und seine Thätigkeit nach seiner Selbstbestimmung zu gebrauchen; er verletzt auch nicht sich selbst, indem er nur die Bürde eines Lebens abschüttelt, das für ihn keinen Werth mehr hat; und endlich verletzt er auch nicht die Rechte der Gesellschaft, weil der Selbstmörder nun aufhört, in ihr zu wirken. Essay on suicide; und dialogue concern. the principles of moral, p. 406. 411. Voll. III. opp.

Anmerk. Die Sündhaftigkeit des Selbstmordes ist unverkennbar, sobald man erwäget, daſs es offenbar eine unsittliche Ansicht ist, das Leben, welches eigentlich der Verherrlichung Gottes angehöret, nur um der Lust und des angenehmen Genusses, oder um des zeitlichen Nutzens willen zu schätzen und werth zu halten, es aber trotzig oder verzagt wegzuwerfen und abzuschütteln, sobald es nichts mehr, als lästige und uneinträgliche Pflichten (officia sterilia) zu erfüllen darbietet.

§. 116.

§. 116.

Ueber die Grundsätze der Sittlichkeit.

1) Die sittliche Handlungsweise gründet sich nicht auf Vernunft-Erkenntnisse; denn die Vernunft ist ein unthätiges Princip, das entweder gar nicht auf die Handlungen einwirkt, oder doch den Willen nicht unmittelbar bestimmt. Inquiry concern. the principles of Morals. Sect. I. p. 231.

Anmerk. Hier wird nämlich die Vernunft als bloſses theoretisches, d. i. als reines Erkenntniſs-Vermögen aufgefaſst, das freilich auf die Willensentschlüsse keinen directen Einfluſs hat; nach dem alten: video meliora proboque, deteriora sequor.— Allein die Vernunft in ihrer ungetheilten Lebendigkeit ist ja nicht bloſs theoretisch (d. i. betrachtend), sondern auch praktisch, oder, besser zu sagen, activ und imperativ, wirkend und befehlend, was sie erkannte und billigte.

2) Das Princip der Sittlichkeit kann auch nicht in der Selbstliebe gesucht werden; denn dieser Selbstliebe widersprechen oft Groſsmuth, Liebe des Nächsten und Wohlwollen, welche die Sittlichkeit als Tugenden erkennt. Ebend. Sect. V. p. 281.

3) Es bleibt also nichts übrig, als daſs die Sittlichkeit auf ein angebornes Gefühl (dessen, was das allgemeine Beste der Menschheit befördert) sich gründe, das dem uneigennützigen Gefühl für das Schöne und Harmonische analog ist; (weſswegen dann schon die Alten, z. B. Plato und Aristoteles, behaupteten, daſs die Tugend Sache des Geschmackes einer schönen und unverdorbenen Seele sey:) denn das sittliche Urtheil bestimmt die Tugend als absoluten Zweck, d. h. als ein um seiner selbst willen begehrungswerthes, und durch sich selbst Befriedigung gewährendes Gut, wie z. B. Gerechtigkeit, Wohlwollen und Gemeinnützigkeit. Ebend. Sect. IX. p. 343. Appendix I. concern. moral-sentiment, p. 363—366.

4) Alle freien Handlungen sind demnach tugendhaft oder lasterhaft, je nachdem sie dem sittlichen Gefühle (als dem allgemeinen Besten der Menschheit zuträglich oder nachtheilig) entweder ein unmittelbares Wohlgefallen, oder ein unmittelbares Miſsfallen gewähren. Appendix I. concern. moral-sentiment. p. 361.

5) Da nun dem sittlichen Gefühle nur allein Wohlwollen, Gerechtigkeit und das gemeine Beste Befriedigung und Wohlgefallen gewähren; so sind auch allein die Handlungen eines Vernunftwesens sittlich-gut, welche sich durch die genannten Vorzüge und Eigenschaften auszeichnen. Ebend. Append. cit. p. 365.

6) Das sittliche Gefühl wird noch verstärkt durch Ehrgefühl, Dankbarkeit und Mitleiden. Ebend. Sect. IX. p. 345.

§. 117.

Ueber das Fundament der Religion.

1) Ein Grundtrieb zur Religiosität läſst sich im Menschen nicht aufzeigen, vielmehr entspringt alle Religion aus gewissen Grundsätzen der zweiten Ordnung (secondary principles), die, durch verschiedene Ursachen und Umstände modificirt, diese Mannigfaltigkeit der Religionen erzeugen, welche wir bei verschiedenen Völkern beobachten. Natural history of religion, sect. I. p. 2. Vol. IV.

2) Die Religion ist zwar dem Menschengeschlechte nicht ganz entbehrlich, doch erheben sich unauflösliche Zweifel wider sie, wenn man ihre Ursachen und Wirkungen betrachtet, — und der Gläubige selbst bildet sich eigentlich nur ein, mehr zu glauben als zu zweifeln. Ebend. Sect. XV. p. 78.

3) Niemand, Thoren ausgenommen, hält die Redlichkeit eines Mannes deſswegen für verdächtig, weil er einige theoretische Zweifel gegen die Religion heget

(denn vielmehr ist ja derjenige einer desto uneigennützigeren Tugend fähig, der dazu des Antriebes eines strafenden und belohnenden Gottes nicht bedarf); dagegen alle kluge Leute billig gegen denjenigen auf ihrer Hut sind, der von der Religiosität und Frömmigkeit viel Rühmens macht. Dialogues concern. natural religion p. 210.

Anmerk. Aus allen diesen Aeuſserungen geht hervor, daſs Hume a) Religion und Cultus, b) Cultus und Aberglauben miteinander verwechselt habe; — und eben so offenbar ist es, daſs es diesem kalten Skeptiker durchaus an Gemüthlichkeit und Innigkeit fehlte, um einsehen zu können, daſs die Religion hinsichtlich auf Sittlichkeit und Rechtlichkeit nicht etwa nur ein äuſserer fremder Antrieb (der ihre Reinigkeit entstellen würde), sondern gerade die Seele und das eigentliche Lebensprincip von beiden seye, ohne welches weder Sittlichkeit noch Rechtlichkeit zu bestehen vermöchte. Die Grundwahrheiten der Religion sind daher auch nie einem vernünftigen Zweifel unterworfen, sondern vielmehr unmittelbar durch sich selbst jedem Gebildeten gewiſs und einleuchtend, wie das Licht der Vernunft selbst.

§. 118.

Aufnahme von Hume's Skeptik; Gegner unter seinen eigenen Landsleuten.

Hume's Skepsis, welche, wie er selbst (Inquiry concern. human. Unterstanding Sect. I. p. 14.) sagt, eigentlich die Untergrabung der Grundlage einer abstracten Philosophie sich vorsetzte, welche bisher nur dem Aberglauben zum Schlupfwinkel, dann der Thorheit und dem Irrthum zur Decke diente: fand jedoch selbst in England, wo der gemeine Menschenverstand sich wohlbehaglich für Philosophie hält, weil er zufrieden mit der unmittelbaren Gewiſsheit des innern Sinnes sich wenig um den wissenschaftlichen Begriff bekümmert; gleich anfangs mehr Gegner als Anhänger.

Allein es kann auch kein Sachkundiger (wie schon Kant in seinen Prolegomenen zur Metaphy-

sik Seite 10—12. sehr richtig anmerkt) ohne eine gewisse Pein zu empfinden, es mit ansehen, wie so ganz und gar alle seine Gegner, Reid, Oswald, Beattie u. s. w. den Punkt seiner Aufgabe miſskennen, indem sie immer das als zugestanden annehmen, was er gerade bezweifelt, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrentheils mit groſser Unbescheidenheit vertheidigen, was jenem niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war. — Besonders aber erbärmlich ist es, zu lesen, wie sie immer und überall gegen ihn auf den gemeinen Menschenverstand sich berufen; und ich sollte doch meinen (sind Kant's Worte), daſs Hume hierauf eben sowohl Anspruch machen konnte, als seine Gegner, und noch überdieſs auf etwas anders, was jenen ganz und gar fehlte, nämlich auf kritische Vernunft.

§. 119.

Thomas Reid.

Thomas Reid, Professor der Ethik zu Glasgow († 1795), trat zuerst gegen Hume als Vertheidiger des Dogmatism aus dem Standpunkt des Gemein-Sinnes in die Schranken. Sein Buch trägt den Titel: Inquiry into the human mind, on the principles of common sense; London 1769, und deutsch übersetzt. Leipzig 1782. 8.

Das Hauptthema dieses Werkes ist: a) daſs es gewisse unbewiesene und unerweisliche Grundwahrheiten gebe, welche der Gemein-Sinn als unmittelbar entscheidend und entschieden anerkennt; b) daſs diese unmittelbaren Wahrheiten keiner Stütze künstlicher Wissenschaft bedürfen, noch ihrer Kritik sich unterwerfen; c) wohl aber umgekehrt die Philosophie selbst keine andere Wurzel, als eben eine unmittelbare durch sich selbst einleuchtende Wahrheit haben könne: denn alles, was diesen Wahrheiten widerspreche, sey an sich selbst nicht nur falsch und widersprechend, sondern auch lächerlich;

d) in Hinsicht endlich auf Sittlichkeit sey es gewiſs, daſs der Mensch, wenn er sittlich handelt, nach verständigen Principien, der Vollkommenheit des Ganzen und seiner eignen erkannten Pflicht handle u. s. w.

Daſs nun aber durch bloſse Berufung auf den Gemein-Sinn keine Philosophie als Wissenschaft entstehe, und daſs sie besonders gegen Hume's Skeptik unkräftig sey, ist wohl offenbar: das erstere, weil ein bloſses unerwiesenes und unerweisliches Gefühl doch nimmermehr ein verständiges Wissen begründen kann; das zweite, weil Hume das Daseyn dergleichen unmittelbar gewisser Erkenntnisse des Gemein-Sinnes nicht nur nirgends läugnet, sondern auch ihre unwiderstehliche Nöthigung für das handelnde Leben überall zugesteht: so daſs sich Reid die Mühe wohl hätte ersparen können, die Macht der Aussprüche des Gemein-Sinnes gegen Hume weitläufig darzuthun. — Um was es eigentlich zu thun gewesen wäre, war die Frage, über das begreifliche Fundament jener Gewiſsheit: „ob nämlich diese Wahrheiten wegen der Beständigkeit der Erfahrung gewiſs seyen; oder ob umgekehrt die Beständigkeit der Erfahrung selbst durch jene Wahrheiten begründet werde?“ — gerade aber hierüber sucht man bei Reid vergebens eine Auflösung.

Die übrigen Schriften des Reid sind: Essays on the intellectual powers of Man. Edinb. 1785. 4. Essay on the active powers of Man. Edinb. 1788. 4. Essays on the powers of the human mind, London 1803. 8. III. Voll. Fr. Heinr. Jacobi in seinem Woldemar I. B. S. 80. (Königsb. 1796.) läſst zwar von einem Engländer das letzte Werk des Reid als ein Meisterstück, das der Vollkommenheit sehr nahe kommt, loben: allein Jacobi war eben selbst einer derjenigen Philosophen, die aus Gefühlen gegen gewisse einseitige Begriffe kämpften; zwar wohl zei-

gend, daſs die bestrittenen Begriffe kein Zutrauen verdienen, ohne jedoch im Stande zu seyn, die siegenden Gefühle selbst je in ein begreifliches Wissen umzuwandeln, und dadurch eine Philosophie zu begründen. Ueber Reid's Leben und Schriften S. the life and Writings of Thom Reid by Dugald Stewart. Edinb. 1803.

§. 120.

James Beattie.

Der zweite Bestreiter des Hume, James Beattie, Professor der Ethik zu Edinburg (der diese Stelle durch die Gunst der Geistlichkeit mit Vorzug gegen Hume seinen Mitwerber erhielt), nachmal Professor zu Aberden (geb. 1735, † 1803), kämpfte etwas leidenschaftlicher als Reid, aber um nichts siegreicher.

In seinen Versuchen über das Wahre, Essays on the nature and immutability of Truth, in opposition to Sophistry and Skepticism, Edinb. 1770. und London 1774. (deutsch übersetzt Kopenhagen und Leipzig 1772. 8. Auch in Beattie's Werken, Leipz. 1778. 2 B. 8.) — sucht er den Widerspruch der skeptischen Gründe mit dem gemeinen Verstande dadurch zu heben, daſs er dem letztern das höchste entscheidende Urtheil über Wahrheit und Falschheit zuerkennt.

„Der Gemein-Sinn (common sense) des schlichten Menschenverstandes (behauptet Beattie) ist die Quelle aller Sittlicheit, aller Religion (d. i. alles Glaubens an Gott) und aller Gewiſsheit. Selbst das Zeugniſs der äuſsern Sinne borgt seine Zuverlässigkeit von der Bestätigung des Gemein-Sinnes; wo aber diese hinzukommt, da erhebe sich das äuſsere Sinnen-Zeugniſs zur Stärke und Zuverlässigkeit einer Demonstration: wenn nämlich der prüfende common sense geurtheilt hat, daſs ihre Organe unverderbt waren, und ihre Vor-

stellungen durch kein täuschendes Medium gestört wurden."

„Wahrheit (fährt er fort) ist, was mich die Beschaffenheit meiner Natur zu glauben nöthigt, Unwahrheit, was sie mich zu verwerfen bestimmt. Der Glaube heifst bei gewissen Wahrheiten Ueberzeugung; bei wahrscheinlichen Beifall; die gewisse Wahrheit wird unmittelbar durch Anschauung, die wahrscheinliche mittelbar durch Beweise erkannt. Die Erkenntnifs durch Anschauung stützt sich auf ein Gefühl, das unerklärbar ist; die Erkenntnifs durch Beweise läfst sich im Begriffe auflösen; Begriffe lassen sich durch Studium erzeugen und vervollkommnen; das Gefühl, wie jeder Instinkt, mufs angeboren seyn, und kommt wohl auch von selbst zur Reife." (Versuch über die Wahrheit. S. 26. 27—36.)

Allein, wo hatte denn Hume, der Skeptiker, die Thatsache der unmittelbaren Ueberzeugung gewisser Wahrheiten des Gemein-Sinnes für das handelnde Leben je geläugnet? — Die grofse Aufgabe war ja nur, die Gründe dieser Gewifsheit wissenschaftlich anzugeben; was Beattie keineswegs weder in dem genannten Versuche, noch in den Dissertations morals and criticals, London 1783. 4. leistete.

§. 121.
Thomas Oswald.

Wie Beattie, suchte auch Thomas Oswald, ein Schottländischer Geistlicher in seinem Appeal to common-sense in behalf of Religion, Edinb. 1766. deutsch übersetzt Leipzig 1774. 2 Bände 8. hauptsächlich die Religions-Wahrheiten durch den gemeinen Menschen-Sinn gegen den Skepticism zu verwahren.

„Das Daseyn des göttlichen Wesens ist (nach ihm) schlechthin Thatsache; über alles Raisonnement und allen Zweifeln schlechthin erhoben, und für den sittlichen

Gemein-Sinn unmittelbar gewifs. — Zweifel, Fragen und Spöttereien dagegen entstehen erst, wenn Jemand unsinniger Weise versucht, das, was unbeweislich ist, beweisen zu wollen; wie es leider von jeher der Fehler der Philosophen war u. s. w.

Nach Oswald bedurfte also der Mensch eigentlich gar keiner Philosophie oder Wissenschaft, sondern sollte sich mit den einfachen Aussagen des Gemein-Sinnes und dem Glauben daran begnügen. — Denn Gott schuf den Menschen (wie die Schrift Eccl. VII. 30. sagt) schlicht und einfältig; dieser aber selbst, da er von der angeschaffenen Geradheit in die selbstgewählte Krummheit fiel, verwickelte sich nacher in diese unendliche Menge nicht zu lösender Untersuchungen. — Nur Schade jedoch, dafs Oswald's Rath um mehrere Jahrhunderte zu spät kam; denn unmöglich war es, zu verhüten, dafs nicht mit der erwachten Reflexion zugleich auch Zweifel an der Zuverlässigkeit des Gemein-Sinnes entstehen sollten, die nun nicht anders mehr, als durch eine ergründende Vernunft-Wissenschaft mögen gelöst werden.

§. 122.

Joseph Priestley.

Auch Joseph Priestley, der berühmte Physiker und Theolog († 1804), trat in diesem Streite auf; und zwar zuerst als Beurtheiler der Gegner des Hume, und endlich dieses Skeptikers selbst. Hinsichtlich jener Berufer auf den Gemein-Sinn bemerkt er mit Recht, dafs dieses ihr Verfahren mit der Vernunft streite, indem es alle Untersuchungen abschneidet, den blinden Instinkt über die Wissenschaft setzt, mit Machtsprüchen entscheidet, und die Menschen verleitet, sich gegenseitig einander wegen ihrer abweichenden Meinungen den schlichten Verstand abzusprechen; da doch die Wahrheit etwas Absolutes, das Gefühl hingegen nur etwas Relatives und Persönliches ist. S. Priestley's Exa-

mination of Dr. Reid's, Dr. Beattie's and Dr. Oswald's Work, London 1775. Edit. 2.

Die Widerlegung des Hume's selbst ist ihm weniger gelungen, weil er nur die Folgesätze angreift, während er den Grund der Skepsis stehen läſst. Das Werk trägt den Titel: Letters to a philosophical Unbeliever, containing an Examination of the original objections to the doctrines of natural religion and specially those contained in the Writings of M. Hume, Part. I. II. Bath. 1780. 8. Deutsch, Leipz. 1782. 8., mit Fortsetzung v. 1781. 87. 94. 8.

Die Quelle der Evidenz aller Urtheile ist, nach Priestley, die Identität des Subjects und Prädicats, wie z. B. Gott und höchstes Wohlwollen, oder aber die nothwendige beständige Verbindung derselben wegen gegenseitiger Angemessenheit und Beziehung, wie z. B. Zweckmäſsigkeit und Verstand, zufolge welchem Argumente von der Beschaffenheit der Welt auf einen verständigen Welturheber (Gott) geschlossen werde u. s. w.

Aber wie will nun Priestley beweisen, daſs Gott wesentlich wohlwollend seye, da des Unangenehmen für seine Geschöpfe nicht weniger vorhanden ist, als des Angenehmen; und wiederum, wie will er darthun, daſs er die Begriffe der Ursache und der Zwecke nicht über ihre Sphären hinaus anwende, wenn er sie auf Gott und die Welt anwendet? — Demnach fechtet auch er gegen Hume, ohne ihn zu treffen; denn daſs Priestley die stätige Verbindung zwischen Ursache und Wirkung als Folge eines Vernunftgesetzes anschauet, während sie Hume'n nur eine Folge subjectiver Ideen-Association zu seyn scheint, begründet zwar allerdings zwischen beiden Gegnern einen wesentlichen Unterschied; doch ist der letztere durch den erstern nicht widerlegt, bis jener das objective Vernunftgesetz erwiesen hat. Wie vermochte

aber dieses Priestley zu leisten, der selbst nur auf dem empirischen Standpunkte steht, und also vergebens die aus der bloſsen Erfahrung gewonnenen Begriffe über die Erfahrung hinaus erweitern will?

Uebrigens ist Priestley bemüht, mit Hartley den Geist zu materialisiren, um dadurch der Einseitigkeit des Spiritualism zu entgehen; — und nimmt es dem Hume sehr übel, daſs er Hartley's Philosophie (siehe oben §. 61.) nicht besonders studirt habe. Von dem Leben und Schriften des Priestley giebt John Carry in seinem Life of Josepf Priestley whit critical observations of his Works and Extracts from his Writings, London 1804. 8., Nachricht.

§. 123.

Adam Smith.

Am wenigsten vermochte Hume's Skeptik bei seinen Landsleuten den Glauben an die Grundsätze der Sittlichkeit zu erschüttern; wie dann er selbst überall „die Unabhängigkeit des sittlichen Gefühls, von jeder Rücksicht auf eine, von der Tugend selbst verschiedene Glückseligkeit, behauptete:“ — gleichwohl war und ist die Moral der Engländer (durch Clarke §. 58., Wollaston §. 59., Hutcheson §. 60. und Butler, ebend.) nichts weniger, als wissenschaftlich vollendet.

Auch Adam Smith (geb. 1723, † 1790), der berühmte Staatswissenschafts-Lehrer, leitete in seinem System der Moral (Theorie of moral sentiment, London 1768. Edit. 3. Deutsch übersetzt Braunschweig 1770) die Sittlichkeit aus der Sympathie ab.

„Durch den Trieb der Sympathie (Mitleidenschaft) setzt sich nämlich der Mensch an die Stelle Anderer. Kann er nun, indem er die Lage der Andern zu der seinigen macht, die Handlungen derselben als ruhiger

unpartheiischer Beurtheiler billigen, so sind sie sittlich-gut, wo nicht, sittlich-böse."

„Das Sittengesetz ist demnach dieses: „Handle so, dafs die andern Menschen, die, obgleich nicht in derselben Lage sich befindend, und folglich auch gegenwärtig von denselben Gefühlen nicht unmittelbar ergriffen, gleichwohl aber jene Lage und diese Gefühle sich vorzustellen vermögend, — als ahnende Zuschauer und unpartheiische Richter mit dir sympathisiren, d. h. dein Betragen billigen können."

„Das Materiale dieses Grundsatzes, die Sympathie als Prinzip der Sittlichkeit, zeigt deutlich, wie das Wohlwollen zuletzt wieder in Selbstliebe sich auflöse. Denn gewifs werden die Beobachtenden nicht sympathisiren mit demjenigen, dessen idiopathische Triebe zu schwach sind, und der folglich sein eignes Wohlseyn allzu sichtbar vernachlässiget; weil dann auch dessen sympathetische Triebe sich selbst zerstören, und folglich seine Erhaltung ihnen zur Last fallen würde." Schleiermacher Kritik der Ethik, S. 159.

Das Formale des Vortrages des Smith'schen Princips ist ganz dem Kantischen ähnlich, und unterliegt dem gleichen Fehler, „dafs dadurch über manche Handlung nicht entschieden werden kann."

Anmerk. Auch Johann Craig Elemens of political Science, Edinburgh 1814. 3 Voll. legt nach Adam Smith das sittliche Gefühl zum Grunde, und baut auf dasselbe die Grundsätze der politischen Gesetzgebung: „Was dem sittlichen Gefühle als recht und gut zusagt, ist allein das Gemeinnützige, was die gemeinsame Glückseligkeit aller befördert, und diese gemeinsame Glückseligkeit ist dann das nothwendige Object aller politischen Gesetzgebung." — Allein die Wissenschaftskunde sollte doch vor allem den Grund angeben, wefshalb nur allein das Gemeinnützliche dem sittlichen Gefühle gefallen könne, und warum derjenige, dem etwa das ausschliefslich ihm allein

Nützliche besser gefällt, gehalten seyn sollte, dieses jenem nachzusetzen.

§. 124.

Adam Ferguson.

Adam Ferguson, ein anderer von Hume's Zeitgenossen (gebor. 1724, † 1814), gleichfalls ein geachteter Moral-Philosoph, nahm in seinen Institutes of Moral-Philosophy, London 1769.; deutsch übersetzt von Christian Garve, Leipz. 1772, — wie Hutcheson (s. oben §. 60.), das Princip des Wohlwollens an, erweiterte es aber dadurch, indem er behauptete: „der Mensch seye, wie alle endliche Wesen, nie vollendet, sondern strebe nach immer gröſserer Vollkommenheit; seine höchste Bestimmung sey also immerwährende Thätigkeit und ununterbrochenes Streben; folglich bestehe auch seine Tugend und Glückseligkeit nicht in der Lust am bloſsen Genuſse, sondern in der Entwicklung und Vollendung seines Wesens durch ein stets gerechtes, weises und nüchternes Leben." — Wobei er sich nur nicht auf das bloſse Gefühl berufen, sondern dieses Gefühl auch wissenschaftlich (aus dem uns angeschaffenen Ebenbilde Gottes) hätte deduciren sollen.

Uebrigens bestreitet Ferguson, wiewohl nur im Vorbeigehen, und als ein Mann, der auf den Gerad-Sinn seiner Leser rechnen darf, das Verderbliche der Lehre des Helvetius (s. oben §. 100.), daſs Tugend bloſser Eigennutz; so wie das gefährliche Paradoxon des Rousseau (§. 102.), daſs nur das Herz, nicht der Verstand der sicherste Wegweiser zur Tugend seye. Zwei andere hieher gehörige Schriften des Ferguson sind: Principles of moral and political sciences, Edinburgh 1792. 2 Voll. 4., und Essay on civil society 1766. 4. Friedr. Heinr. Jacobi in seinem Woldemar B. I. S. 79. läſst seinen Helden erzählen, daſs Ferguson's Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft ihn mehr, als alle alten und neuen

Wissenschaftslehrer erweckt, und gleichsam mit Feuer getauft habe; wobei er besonders (S. 89.) des Ferguson's Vergleichung und den Unterschied zwischen sittlich- und physischer Nothwendigkeit billigt, dafs nämlich das Physisch-nothwendige allemal erfolgen müsse, weil es sich auf einmal bestimmte Kräfte bezöge, das Sittlich-nothwendige hingegen nicht allemal wirklich erfolge, weil es sich auf eine Kraft beziehe, deren Wesen Selbstbestimmung ist, und die lauter Dinge der Wahl zum Gegenstand hat."

Anmerk. 1. Hamann's Urtheil über Ferguson sticht mit dem Jacobischen gewaltig ab: nach dem erstern sagt Stewart in seinem Werke über politische Oeconomie mit zwei Worten mehr Philosophisch-gründliches als Ferguson, ein Schwätzer, den man Mühe hat, zu verstehen, in ganzen Kapiteln. S. Hamann's Schriften, III. Bd. S. 383. Von Ferguson's History of the Roman republic gesteht jedoch Hamann, dafs sie ihn auf eine angenehme Art ohne Anstrengung unterhalte. S. Hamann's Briefwechsel mit Jacobi in Jacobi's Schriften, IV. 3. S. 289. 296.

Anmerk. 2. In der neuesten Zeit stellte Jeremie Bentham (gebor. 1735) Traité de Legislation civile et pénale (traduit en françois par Dumont, Paris 1802. Tom. I—III.) das öffentliche Wohl (salus publica) als Gegenstand aller sittlichen und rechtlichen Gesetzgebung, und den allgemeinen Nutzen als das Princip derselben auf; das Nützliche aber wird seiner Meinung nach allemal nach dem Maafse der Lust geschätzt, welche es gewähret: und selbst die Tugend und das Recht-Thun (die Fertigkeit, das gröfsere und edlere Interesse dem geringeren und unedleren vorzuziehen) ist nur in so ferne ein Gut, als dadurch die höchste und reinste Lust erzielt wird. Die Asketen ziehen nur die himmlische und ewige Lust der zeitlichen und irdischen; die Philosophen nur die geistigen Genüfse den leiblichen vor. Das Berufen auf das Gewissen oder auf den Gemein-Sinn, auf die Vernunft oder auf den Verstand, auf

das Gesetz der Natur oder des Geistes, auf die Evidenz der Wahrheit oder auf die Autorität der Offenbarung, um dadurch das Recht oder Unrecht, das Sittlich-gute oder Sittlich-böse zu bestimmen, ist eigentlich immer eine Anmassung der Willkühr. „Ich will, dafs Ihr alle denkt, wie ich; und dafs mein Gewissen, mein Sinn u. s. w. für Jedermann gesetzgebend seye." — Allein unverkennbar liegt doch wohl in jedem Menschen etwas, das ihn belehrt, „tugendhaft seyn, und Recht thun, sey etwas anders, als seinem Vergnügen nachgehen; und eigenwillig oder des Nutzens wegen handeln, seye etwas anders, als nach Pflicht und Gewissen handeln." S. auch seine Introduction to the principles of Moral and Legislation. London 1823. 2 Bände.

§. 125.

Uebersicht der berühmtesten Physiker des 18ten Jahrhunderts nach ihren respectiven Fächern, bis auf die Zeiten der französischen Revolution.

Während des Kampfes und Gegenkampfes des gemeinen Menschen-Verstandes mit der unvollendeten Speculation, bis zum zeitlichen, fast allgemeinen Siege des erstern gegen die letztere, hörte jedoch die technisch-mechanisch- und chemisch-versuchende, wie auch die mathematisch-erwägende Naturlehre nicht auf, von tüchtigen Männern bearbeitet, wichtige Fortschritte zu machen, wodurch die Naturlehre vor der Hand nicht zwar die wissenschaftliche Vollendung ihrer Form, aber doch ihr Stoff eine unsägliche Bereicherung und Vervollständigung errang.

Da es die Aufgabe dieses Buches nicht ist, diese letztere umständlich anzugeben, so kann es hier genügen, des historischen und encyklopädischen Zusammenhanges wegen, der zwischen den Schicksalen der Erfahrungs-Naturlehre und der wissenschaftlichen Philosophie besteht, die blofsen Namen der berühmtesten Physiker des XVIII. Jahrhunderts bis auf die Zeiten der

französischen Revolution nach den Fächern, worinnen sie sich auszeichneten, anzuführen.

1) In der mathematischen Geographie glänzen zuvörderst die Namen der Ausländer: John Dominique Cassini († 1712), Jaques Cassini († 1756), Pierre Louis Moreau de Maupertuis († 1759), und Charles Mar. de la Condamine († 1774), berühmt durch ihre Gradmessung jener in der Nähe des Nordpols, und dieser unter dem Aequator; dann unter den Deutschen Tobias Mayer (1762), berühmt durch Mondtafeln, die nachher Leon. Euler (1783) verbesserte.

2) Die physische Geographie, welche erst in der Mitte des 18ten Jahrhunderts bearbeitet zu werden anfieng, gewann ansehnlich durch die Untersuchungen der Geologen Johann Peter Süſsmilch († 1767), J. A. de Luc († 1807); der Mineralogen Bergmann († 1875), J. G. Wallerius († 1785), Deodat. Dolomieu († 1802); der Naturforscher J. R. Forster († 1798), H. B. de Saussure († 1799), D. P. Pallas († 1811). — Die Resultate der interessantesten Forschungen dieser Männer hat Kant in seiner physikalischen Geographie zusammengestellt.

3) Unter den deutschen Mathematikern waren hochverdient Jacob Bernoulli († 1705), und sein Bruder Johann Bernoulli († 1748); ferner Nik. Bernoulli († 1759), Daniel Bernoulli (1782), und Joh. Bernoulli († 1790); Joh. Heinr. Lambert († 1777) und Leonard Euler († 1783), J. K. Schulze (1790).

4) In der Naturgeschichte sind unsterbliche Namen: Carl v. Linné, Ritter († 1778), Georg Louis Comte de Buffon (1788), J. A. Scopoli († 1788), Ingenhouſs († 1799), Joh. Friedr. Blumenbach, Abraham Gottl. Werner († 1819).

5) In der Erfahrungs-Naturlehre wurden durch ihre Lehrbücher berühmt: Wilh. Jac. v. Gravesand († 1742), Joh. Theod. Desaguiliers († 1743), Mac Laurin († 1746), Peter v. Musschenbroek († 1761), J. A. v. Segner († 1777), Roger Joseph Boscowich († 1787), W. J. G. Karsten († 1787), Joh. Sam. Traugott Gehler († 1795), Georg Le Sage (1803).

6) In der Chemie thaten sich hervor: Claud. Joseph Geoffroy († 1752), J. H. Pott († 1777), Andre Sigmund, Markgraf († 1782), P. I. Macquer († 1784), E. W. Scheele († 1786), Ant. Laurent. Lavoisier († 1794), Jac. Joseph Winterl († 1809).

§. 126.

Mystiker der zweiten Hälfte des 18ten Jahrhunderts; Kampf der Mystiker gegen die Dogmatiker und der magischen Magnetiseurs gegen die ärztlichen Mechaniker und Chemiker.

Auch die Mystik, die ewige Gegnerin der dem verständigen Begriffe mit Hintansetzung des gläubigen Gefühles zu einseitig sich überlassenden Speculation, hub gerade zur Zeit der überhandnehmenden einseitig-raisonnirenden Aufklärung der blofs mechanisch- und atomistisch-erklärenden Naturlehre, und der alles ungewifs machenden Skeptik, — ihr Haupt mehr, als jemals sowohl in als auch aufser Deutschland empor, ohne jedoch allgemeinen Eingang zu finden, oder etwas Tüchtiges ausrichten zu können (s. oben §. 105.), da sie weder ihr eignes, noch auch das Wesen der Aufklärung, der sie sich entgegensetzte, klar und deutlich begriffen hatte.

I. In Deutschland nämlich traten zuerst a) gegen den Wolfischen Dogmatismus in der Philosophie und seine Anmassung, die Wahrheit der Vernunft-Begriffe, wie die der Anschauungen von Zeit und Raum aus der leeren abstrakten Form erweisen zu wollen, Christian

Christian Thomasius (§. 73.), und mit ihm die Pietisten Jacob Spener († 1705) und August Hermann Francke († 1727) in die Schranken. — Jener bestritt insbesondere alle damals schon zur Mode werdenden atomistischen und mechanischen Erklärungsweisen in der Naturlehre als das Leben selbst ertödtend; diese wollten nicht bloſs weltliche Wissenschaft, sondern auch Religion, und giengen wohl in ihrem Eifer so weit, die erstere der letztern ganz unterzuordnen, als wäre sie lediglich nur dienendes Mittel, nicht selbstständiges; b) späterhin (circa 1765) erhub sich gegen die dogmatische populäre Schulweisheit, die täglich mehr geistlos wurde, Emanuel Schwedenborg, Assessor collegii metallici zu Stockholm, geb. 1688, † 1772, ein gelehrter und angesehener Mineralog, Physiker und Mathematiker, dabei aber auch ein kundiger Enthusiast, und wahrscheinlich ein wachender Somnambule, der in seinen principiis rerum naturalium (wovon Fr. Christoph Oettinger 1765 einen deutschen Auszug publicirte) die Philosopheme des Jacob Böhm's wieder erneuerte. (S. oben Bd. II. §. 134. und den Anhang.) Kant hat ihn in seinen Träumen eines Geister-Sehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (kleine Schriften, Tom. II. p. 379.), etwas zu geringschätzig behandelt. — Denn obwohl sich nicht läugnen läſst, daſs Schwedenborg seine eignen Visionen und Böhme's Ideen nicht allzuwohl verstand, und noch weniger sich selbst zu deuten vermochte, so möchte es doch einem sinnigen Leser nicht unmöglich seyn, die Lehren, welche beide Männer vortrugen, besser als sie selbst wuſsten, und meinten, zu verstehen und auszulegen. Die Grundlage von Schwedenborg's System ist die Grund-Ansicht einer nothwendigen und allgemeinen, sowohl mechanischen als organischen Verbindung aller Dinge durch eine vom Mittelpunkte des Alls durch Spiral-Bewegungen ausströmende und durch das Ganze sich verbrei-

tende Kraft, welche in allen Aeufserungen des besondern Lebens der Naturprodukte erscheint und sie begründet. Die Philosophie ist ihm demnach die Wissenschaft von der Correspondenz und der Durchdringung alles Natürlichen und Leiblichen, durch das Uebernatürliche und Geistige und von der Erscheinung des Letztern am Ersteren. Ein Verzeichnifs von Schwedenborg's Schriften findet man bei Ennemoser Geschichte des Magnetism, Leipzig 1819. S. 676. Vergl. auch Hamann's Schriften, Band VII. S. 178. 179. — und in der allgemeinen deutschen Bibliothek, Band 107. St. 1. Nro. 15—37., eine Recension von Schwedenborg's Werken, v. G. H. Brettschneider 1792. Ferner J. Görre's, Schwedenborg's Visionen und sein Verhältnifs zur Kirche. Strafsb., Mainz u. Speier 1827.

II. In Frankreich kämpfte a) im Allgemeinen dem vernünftelnden Unglauben und Sensualismus der gefühlvolle und geistreiche, jedoch der strengen Wissenschaft und Methode entbehrende Mystiker L. C. von S. Martin; b) den herkömmlichen atomistisch-chemischen Ansichten und ihrem gemein-üblichen Verfahren aber insbesondere der lang verkannte dynamisch- und magisch-heilende Arzt Anton Mesmer entgegen.

a) Der Marquis L. C. von St. Martin (gebor. 1743, das Haupt einer Freimaurer-Loge zu Lyon 1775), der sich selbst einen Schüler und Anhänger des Jacob Böhme (s. oben Band II. §. 134. S. 284.) nannte, gab mehrere Schriften heraus, die zwar durch Innigkeit des Gefühls und Genialität der Einsichten sich vortheilhaft auszeichnen, durch blofse Berufung aber auf innere Erleuchtung die Unerleuchteten nicht zu überzeugen, noch die Sophismen des Unglaubens zu widerlegen und wissenschaftlich aufzulösen im Stande sind.

Die merkwürdigsten seiner Schriften sind: Des Erreurs et de la vérité (Lyon 1775. 8.); deutsch übersetzt von Claudius, Halberstadt 1795. 8. Ta-

bleau naturel des rapports, qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers. Edinburgh, Voll. II. 1782. 8. Deutsch übersetzt 1783 zu Reval u. Leipz. bei Albrecht.— De l'esprit et de l'Essence des choses, 1800. Voll. II.; übersetzt von Schubert, mit einer Vorrede von Franz Baader, 2 Bände, Leipz. bei Reclam 1811 und 1812. — Magicon (ein Commentar über das Tableau des rapports, und das De l'esprit et de l'Essence des choses); Frankf. und Leipz. 1784. — Ferner: Le ministère de l'homme d'Esprit, wie auch L'homme de désir (II Voll.), Metz 1802. 8. Oeuvres posthumes à Tour, 1802, II Voll. 8., und Ecce homo, Leipzig 1819. 12mo. Der Marquis L. C. v. St. Martin † 1805 zu Aunay bei Paris.

b) Der Arzt Anton Mesmer, geboren 1734 zu Itznanz bei Mersburg im Constanzer Bisthum, der Wiederentdecker des allgemeinen Wechsellebens durch das All und die Heilkraft des sogenannten animalischen Magnetismus unter den Deutschen, nachdem er schon bei seiner Doctor-Promotion in Wien im Jahre 1764 in einer eigenen Dissertation de Planetarum in fluxu, welche im Jahre 1766 im Druck erschien, den Einfluſs der Planeten, besonders aber der Sonne und des Mondes auf die Erde und den menschlichen Körper nachgewiesen, und seit 1773 mehrere wunderbare Curen erst durch die Belegung der kranken Glieder durch den gewöhnlich zubereiteten Magnet, und späterhin durch Auflegung seiner bloſsen Hand, oder Bestreichung bewirkt hatte, kam das erstemal im Jahre 1778, und dann noch einmal 1781—1784 nach Paris, wo er ein groſses Aufsehen machte, und zuerst eine Gesellschaft von Magnetiseurs stiftete, darin jedoch nicht bloſs heilkundige Aerzte, sondern auch leider unkundige Laien aufgenommen wurden; der Miſsbrauch, der hierdurch entstand, veranlaſste bald eine förmliche Untersuchung durch die medicinische Facultät, die 1784 ihr Parere durch Mehr-

heit der Stimmen gegen die neue entdeckte Heilkraft selbst gab, das sie nur gegen den Miſsbrauch derselben hätte geben sollen; Varnier und Jussieû allein erklärten sich gegen den Schluſs der Commission, und zeigten das Fehlerhafte ihres Verfahrens. — Die Gesellschaften der Magnetiseurs zu Paris unter Mesmer, zu Lyon und Ostende unter Barberin, und zu Straſsburg unter Puysegur, gingen jedoch nicht auseinander, sondern bestanden bis auf die Zeiten der Revolution fort; und als jetzt mit vielem andern Guten auch die neu entdeckte Heilkraft in Frankreich auſser Uebung und in Gefahr der Vergessenheit kam, wurden seit 1787 die deutschen Männer Bicker, Olbers, Wienhold, Beckmann, Gmelin u. a. ihre Pfleger, und bildeten auch die Wissenschaft derselben aus. Mesmer selbst starb 1815 zu Mersburg. Merkwürdig ist noch, daſs unter den Katholiken Deutschlands schon 1774 — gleichzeitig mit Mesmer, ein sich selbst nicht verstehender, und auch vom Publicum nicht verstandener Magnetiseur, der bekannte Joseph Gassner (geb. 1727, † 1779), auftrat, welcher, wie ehedem (1666) Valentin Greatrakes in England durch bloſse Berührung erregend, erschütternd und heilend auf krankhafte Personen einwirkte; — damals den Leuten ein unbegreifliches Wunder, das, weil man es nicht begriff, man geradezu abzuläugnen sich verstockte.

Von Mesmers Schriften ist durch ihn selbst auſser der oben genannten Dissert. de planetarum influxu Vienae 1766, und einem Mémoire sur la découverte du Magnétisme animal (1779) addressé à toutes les academies du monde; dann einigen Kranken-Geschichten und den mit P. Hell in Wien gewechselten Streitschriften nichts in Druck gegeben worden. Sein System der Wechselwirkungen erschien zuerst mit Mesmer's Bewilligung von Dr. Carl Christian Wolfart, Berlin 1814. Einige Briefe

von Mesmer an die Königin M. Antoinette von Frankreich 1781, Monat März, und an die Naturforscher Oken und Reill 1815, hat Kieser in seinem Archiv für den Thier-Magnetism I. 3. S. 130. II. 2. S. 141. aufgenommen; Mesmers letzter Brief an Wolfart ist abgedruckt im neuen Asklaepieion I. 1. S. 11.

Anmerk. 1. Gleichzeitig mit Mesmer trat in Süddeutschland 1774 ein sich selbst nicht verstehender und auch vom Publicum nicht versandener animalischer Magnétiseur, der bekannte Joseph Gaſsner (geb. 1727, † 1779) auf, welcher, wie ehedem (1666) Valentin Greatrakes in England durch Berührung, und oft auch ohne Berührung durch seinen bloſsen Anblick, seine Stimme und die Kraft seines Willens erschütternd und heilend auf krankhafte Personen einwirkte; damals den Leuten ein unbegreifliches Wunder; das, weil man es nicht begriff, viele geradezu abzuläugnen, sich verstockten. Gaſsner, über den so Vieles geschrieben wurde, gab nur ein Büchlein ohne allen wissenschaftlichen Werth heraus, betitelt: „Weise fromm zu leben und ruhig zu sterben, oder nützlicher Unterricht wider den Teufel zu streiten;" Augsburg 1775. 8., darinnen er S. 18. n. XV seine schwärmerische Lehre von dreierlei Gattungen vom Teufel geplagter Menschen, als nämlich: a) circumsessos, belagerte und von aussen her angefochtene; b) obsessos oder maleficiatos, bezauberte und verletzte; c) possessos, eingenommene und wirklich gleichsam als Eigenthum vom Teufel besessene Menschen, aufstellt.

Anmerk. 2. Wie Gaſsner auf seine wunderliche Meinung gerieth, „daſs die an den vor ihm erscheinenden Kranken auf sein Wort und die mit und ohne Handauflegung in lateinischer Sprache gemachten Beschwörungen und Gebote urplötzlich entstehenden und wieder verschwindenden Paroxismen Wirkungen des Teufels seyen:" — erhellet aus seiner eigenen Aeuſserung gegen einen bei seinen Regensburgischen Krankenbehandlungen (i. J. 1775 Monat Jun. — Aug.) als Zeuge anwesenden protestantischen Arzt, zu dem er sagte: „Sie sehen, daſs alle meine Befehle genau vollzogen werden; der Mensch thut es wohl nicht, er versteht ja nicht einmal den lateinischen Befehl, auch ist er offenbar hier bloſs der lei-

dende Theil; und glauben Sie wohl, dafs die Leute mir zu Gefallen, oder einen Spafs zu machen, so kostspielige weite Reisen unternehmen würden? So mufs es denn also offenbar der Plagegeist seyn, der dem Menschen diese Krankheit verursacht hat, und der sie alsobald auf meinen Befehl im Namen Jesu wieder verursachen oder aufheben mufs."

So gar keine Ahnung hatte nämlich der Mann, dafs allerdings in jedem Menschen ein doppeltes sey, die Persönlichkeit und die Natur, und dafs eben seine eigne kräftigere Persönlichkeit die minderkräftige Natur seiner Kranken, so wie seine eigne, beherrschen möge. — Die Natur braucht überhaupt den Geist nicht zu verstehen, um ihm zu gehorchen; es ist genug, dafs sie seine Macht fühlt, und dieser sich nicht erwehren kann. — Dann versteht wohl der Leib die eigene Seele, welcher er gehorcht!

Sieh' die Pieçe: „So denke ich über die Gafsnerischen Kuren" (1775) pag. 46. Vergl. C. A. Eschenmaier über Gafsner's Heilmethode in Kieser's Archiv f. d. thier. Magn. VIII. B. 1. St. S. 86 f.

§. 127.

Kampf der Verehrer der positiven Offenbarung gegen die Aufklärer oder Ausklärer aller Geheimnisse und Wunder.

Endlich erhuben auch die glaubigen Bekenner und Verehrer der positiven geoffenbarten Religion ihre Stimmen vorzüglich gegen Nicolai's und seine Recensenten in der allgemeinen deutschen Bibliothek, und kämpften diesen seichten Schwätzern nicht eben mit speculativen Waffen (weil die Aufklärer oder Ausklärer selbst nichts weniger als wissenschaftlich zu Werke giengen), sondern vielmehr mit dem Schwerte des gläubigen Gefühls, manchmal geschärft durch genialen eindringenden Witz entgegen. Die merkwürdigsten dieser Kämpfer waren Lavater, Matthias Claudius und J. G. Hamann.

a) Johann Caspar Lavater, Pfarrer zu Zürich (geb. 1741, † 1801), nicht gründlich gelehrt, aber tief-

fühlend und redlich suchend, mehr gläubig, als kritisch wissend, hat, was seine Denkkraft und Produktionsgabe vermochte, am reinsten und vollständigsten in seinem Pontius Pilatus, oder der Mensch in allen seinen Gestalten u. s. w. Zürich 1782—1785. 4 Theile 8. ausgesprochen.

b) Matthias Claudius (aus Rheinsfeld im Hollstein geb. 1741, † 1815 zu Hamburg), Hamann's und Jacobi's Freund, zeigte in seinem Wandsbeckerbothen (Asmus omnia sua secum portans, Hamburg 1775—1803. 7 Theile 8.) eben so viel originale Naivheit und Laune, Einfalt und Biederherzigkeit, als Gefühl, Glaube und Religiosität. — Auch überrascht er den Leser hin und wieder durch geniale Geisterblitze und tiefsinnige philosophische Gedanken, die um so mehr auffallen, je unerwarteter sie in seinen so schlichten volksmäfsigen Aufsätzen sich darstellen. Jacobi in einem Briefe an Heinse (im 1. Bd. seiner gesammelten Schriften, S. 339) nennt ihn einen wahren Boten Gottes, erhaben nur insgeheim, und voll Scherz und Schalkheit im öffentlichen Umgange; aber doch auch treffende und tiefergreifende Worte fallen lassend zu gelegener Zeit und am rechten Orte. Werke, vollständige, 1812. VIII. Bände.

c) Johann Georg Hamann (geb. 1730 zu Königsberg, † 1788 zu Münster), der sich den Magus aus Norden nannte, erkannte gleich Lavater'n, als die höchste Aufgabe der Philosophie, „das Christenthum zu verstehen;" daher er der damaligen deutschen Aufklärung, die ganz offenbar auf Umbildung und Ausklärung des Christenthums in einem schalen mark- und geheimnifslosen Theismus (als unfruchtbare Anerkennung eines leeren Etre suprême) ausging, unversöhnliche Feindschaft geschworen hatte. — Der wahre Glaube ist ihm Unterlage und Fundament aller Hoffnung, und Beweis alles Nicht-Erscheinenden; wer die-

sen hat (spricht er), weiſs auch, wie er dazu gekommen ist, und hält sich nicht auf mit eiteln Versuchen, andern die Wahrheit desselben einzutrichtern. Die Sprache ist ihm Organon und Kriterium der Vernunft, die Offenbarung nicht ihrer selbst, sondern eines höhern, ja des höchsten Gegenstandes; — aber auch nothwendig die Verführerin unsers Verstandes, bis man ihr Geschäft, besser als bisher geschah, erfaſst haben wird. — Der Glaube (gesteht er) kann der Wissenschaft so wenig, als die Wissenschaft des Glaubens entbehren: denn die Philosophie ist aus Seyn und Begriff, wie der Mensch aus Leib und Seele zusammengesetzt; so wenig also ein Verstand ohne Sinn Statt haben kann, so wenig würde dem Menschen ein Sinn ohne Verstand nützen. — Beide sind daher nicht etwa nur opposita, sondern auch correlata, und das principium coincidentiae oppositorum hat weit höhern Werth für die Speculation, und befördert sie weit mehr, als die gerühmten principia des Widerspruchs und des hinreichenden Grundes u. s. w. Hamann's Styl ist übrigens wahrhaft sybillinisch, und gleicht einem Strome, der immer wieder gegen die Quelle zurückgetrieben wird, was, wie Göthe bemerkt, daher kömmt, weil der Mann, was er in Einheit empfand, imaginirte, und dachte, immer auch zugleich in einem und demselben Redesatz zusammenzufassen sich bemühte; welches Unmögliche zu leisten, er eben jeden Augenblick nach allen Elementen greift, dadurch sich eine wunderbare, sehr humoristische Zusammenstellung von Mittheilungen aller Art bildet. S. Göthe: aus meinem Leben, Wahrheit und Dichtung, Thl. 3. S. 159—168.

Von Hamann's bald selten gewordenen und erst wenig gelesenen Schriften besitzen wir dermalen 1) eine Blumenlese, veranstaltet von D. Friedr. Cramer, unter dem Titel: Sybillinische Blätter des Magus in

Norden, Leipz. 1819. 2) Hamann's Briefwechsel mit Fr. Heinr. Jacobi, herausgegeben von Friedr. Roth in Jacobi's Schriften IVtem Bande 3. Abtheil. (Leipz. bei Fleischer 1819), wozu als Supplement einige Briefe aus dem I. Bande nachzuholen. Die vollständige Sammlung von Hamann's Schriften, veranstaltet von demselben Herausgeber, erschien in VII Bänden kl. 8. Berlin bei Reimer 1821—1825. Ueber Hamann vergleiche auch unten die §§. 141. und 147.

§. 128.
Wie die Schriften der Mystiker von wissenschaftskundigen Lesern zu benützen seyen?

Wie die Schriften der Mystiker von wissenschaftskundigen Lesern zu benützen seyen? darüber hat sich schon Joannes Charlier, genannt Gerson, in seiner Theologia mystica, considerat. 2. ganz vortrefflich geäufsert: Cum fieri possit viros divina expertos deteriores sermocinatores esse, contra vero inexpertos divina meliores ratiocinatores; optandum utique, ut viri scholastici etiam mysticorum scripta non negligant, si forte aggeneretur in ipsis quidam ardor et odor experiendi ea in semetipsis, quae sola fide (traditionali) tenent: sicut e converso optandum, ut mystici, qui devotionem quidem habent, minus tamen scientiae et methodus, theologorum doctorum directionem non spernant. Siehe oben Band II. §. 85. Lehrs. 4.

Leibnitz in der Betrachtung der Cultur der deutschen Sprache §. 14. bemerkt noch überdiefs, dafs die Schriften der Mystiker insgemein reich an eigenthümlichen Worten und kraftvollen Ausdrücken sind, die man ihnen wohl abborgen und zu dem rechten wissenschaftlichen Gebrauch mit grofsem Vortheil verwenden könnte. Siehe Leibn. opp. Tom. 6. Part. 2. pag. 6 seq.

Ueber das Verhältnifs der Mystik zur Wissenschaft gelten demnach folgende Regeln: 1) Dafs die Wissen-

schaft zwar von Mysterien ausgehen, aber dabei nicht stehen bleiben, sondern sie zu deuten, nicht aber auszuklären oder wegzuraisonniren suchen müsse. Siehe oben §. 105. 107. 2) Dafs die Wissenschaft die Wunder nicht scheuen, noch läugnen dürfe; diese aber durch Angabe ihres geistigen übersinnlichen Grundes begreiflich zu machen habe. 3) Dafs nicht der Verstand dem Gefühle, und der Begriff dem Glauben, noch auch umgekehrt aufgeopfert, oder aber beide als einander entgegengesetzt für immer starr aufser einander gehalten werden sollen; sondern vielmehr miteinander zu vereinigen und zu versöhnen seyen: was nur durch vollendete Wissenschaft möglich ist.

Dritte Epoche; neueste Umbildung und Vollendung der Philosophie als Wissenschaft, beginnend mit Kant, und seither glücklich fortschreitend.

A. Reform der Philosophie durch Kant's Vernunft-Kritik.

§. 129.

Nothwendigkeit, dafs die Wissenschaft erstlich zwar sich selbst zu begreifen, und also die Skeptik und Sophistik zu besiegen versuchen sollte. Kant's, des ersten Veranlassers der Vollendung der Philosophie als Wissenschaft, Charakter und Schriften.

Da also das blofse gläubige Gefühl weder die grübelnde Skepsis überweisen, noch das seichte Geschwätz der raisonnirenden Aufklärung zum Stillschweigen bringen konnte, so war kein anders Mittel mehr übrig, als dafs eben die Wissenschaft selbst (die der Mensch als einen, ihm seiner Gott ähnlichen Natur wegen eigenthümlich zukommenden Vorzug doch nimmermehr weder auf-

geben kann, noch soll) versuchte, erstlich zwar (wo möglich) sich selbst völlig zu begreifen, um alsdann die Sophistik und Skeptik durch klare Ueberweisung ihres Irrthums zu besiegen, und für immer wehrlos zu machen.

Der Mann, der dieses wichtige Geschäft unternahm, und durch eine neue Untersuchung über den Ursprung unserer nothwendigen und allgemein gültigen Erkenntnisse, dann die Gränzen unsers Erkenntnifsvermögens überhaupt die neue Regeneration der Philosophie einleitete und herbeiführte, war Immanuel Kant, Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg in Preussen, geb. 1724, † 1804.

Kant's persönlichen Charakter hat Joh. Gottfr. v. Herder, einer seiner Schüler, und nachmals in mehrern Lehrpunkten sein Gegner in der Metakritik, welche er der Kritik der reinen Vernunft entgegensetzte, also geschildert: „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. In seinen blühendsten Jahren hatte er die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die (wie ich höre) ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirne war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreicheste Rede flofs von seinen Lippen, Scherz, Witz und Laune stunden ihm zu Gebote; und sein Lehrvortrag war die unterhaltendste Conversation. Mit eben dem Geiste, mit dem Leibnitz, Baumgarten, Crusius, Hume die Metaphysik prüften, und Newton, der Physiker, die Gesetze Keppler's verfolgte, nahm Kant auch die damals erschienenen Schriften Rousseau's, seinen Emil und seine Heloise, so wie jede ihm bekannt gewordene Entdeckung auf; würdigte sie, und kam immer zurück auf unbefangene Kenntnifs der Natur, und auf moralischen Werth des Menschen; Menschen-, Völker- und Naturgeschichte, Physik, Mathematik und Erfahrung waren

die Quellen, aus denen er seinen Lehrvortrag und seine Conversation belebte. Nichts Wissenswerthes war ihm gleichgültig, keine Kabale, keine Secte, kein Vorurtheil, kein Namen-Ehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Erhaltung der Wahrheit. Er ermunterte und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotism war seinem Gemüthe fremd. — Sein Bild steht angenehm vor mir; — ich will ihm seiner Absicht nach Sokrates nennen, und seiner Philosophie den Fortgang wünschen, daſs nach ausgereuteten Dornen der Sophisterei die Saat des Verstandes, der Vernunft und der moralischen Gesetzung reiner und fröhlicher entsprosse.“ Also Herder.

Kant war wahrhaft redlich, und forderte vor allen Dingen Aufrichtigkeit, besonders in wissenschaftlichen Verhandlungen. — Schwärmerei und Aberglauben war ihm höchst zuwider; und er erklärte sich frei und unumwunden, so wie gegen einen Glauben, der nicht auf die allgemeine Vernunft, sondern bloſs auf ein individuelles Gefühl sich gründen sollte, also auch gegen die fanatische Behauptung, daſs wissenschaftliche Philosophie nothwendig auch atheistisch sey: denn ob es sich gleich mit dem von Kant geforderten Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen, daſs speculative Vernunft selbst nicht einmal die Möglichkeit eines Wesens, wie wir uns Gott denken müssen, einzusehen im Stande ist; so kann es doch mit keinem Glauben zusammen bestehen, daſs die Vernunft die Unmöglichkeit eines Gegenstandes einsehe, und dennoch aus andern Quellen die Wirklichkeit desselben erkennen könnte. Also Schelling im Denkmale gegen Jacobi, S. 39. 50. 98.

Der Geist der Kantischen Philosophie im Allgemeinen ergiebt sich schon aus der Urfrage, mit deren Auflösung sich die Kritik der reinen Vernunft beschäftigt. „Wie nämlich über Gegenstände der Erfah-

rung synthetische Urtheile a priori möglich seyen?" — d. h. wie es möglich sey, dafs das Ich aus dem Selbstbewufstseyn herausgehe, und aufser sich selbst noch eines andern sich bewufst werde. So beziehet sich also die Kantische Philosophie einzig und allein auf die Erfahrung; denn sie macht sich, eingestandener Massen, nur allein die Aufgabe, „die Erfahrungs-Welt zu erklären;" folglich nicht das reine und absolute, sondern nur das relative zeitliche und endliche Seyn der Erfahrung durch Angabe eines a priori feststehenden Kanons begreiflich zu machen.

Hätte nun in der That die speculative Vernunft, wie Kant überall (obschon irrig) voraussetzt, schlechterdings keinen andern und höhern Zweck, als allein zum Behufe der sinnlichen Erkenntnifs, und als nothdürftige Leuchte für dieses irdische Zeitleben uns zu dienen, indem sie uns die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen als Einheit der Erfahrung verstehen lernt; dann müfsten wir freilich (wie dann auch Kant selbst dieses als das letzte Resultat seiner Forschungen unverhehlt angiebt) aller Ansprüche auf die Vernunfterkenntnifs eines Uebersinnlichen uns begeben, und, statt des objectiven, seligmachenden und anschauenden Wissens, uns mit einem empirischen und sentimentalen, aus einem subjectiven Bedürfnisse hervorgehenden begrifflosen Glauben beruhigen, d. h. die Vernunft hätte sich selbst mit dürren Worten als Bankrout erklärt; und von eigentlicher Philosophie als anschauender Erkenntnifs eines Absoluten und Unbedingten könnte gar nicht mehr die Rede seyn.

„Wissen also, dafs das Uebersinnliche kein Gegenstand unsers Wissens, sondern nur allein des Glaubens seyn könne" — wäre die ganze, dem Menschen mögliche Weisheit!!! Hume, der Skeptiker, der an allem Wissen speculativ verzweifelte,

und der gemeine halbthierische Haufen, der von jeher nichts anders für erkennbar und gewiſs hielt, als was er mit seinen fünf leiblichen Sinnen fassen konnte, behielten mithin in der Hauptsache recht!!!

Billig haben also alle, die in den eigentlichen Sinn des Königsberger Weisen eindrangen, sein Lehrgebäude nicht selbst für ächte Philosophie im positiven Sinne, sondern nur für Philosophie im negativen Sinne, d. h. für universalen Protestantismus gegen alle philosophische Anmassungen des seine eigne Grenzen miſskennenden reflektirenden Verstandes erkannt und gehalten. Denn überall verfährt Kant nur kritisirend, nicht construirend, und beweist die Energie und Ueberlegenheit seines Geistes mehr im negiren, als im affirmiren.

Seine Philosophie ist also ihrem eigentlichsten Charakter nach kritisch und negativ: kritisch zwar; denn sie prüft nicht nur die damals angenommene philosophische Dogmatik der Leibnitzisch-Wolfischen Schule, sondern sie untersucht auch den philosophirenden Geist selbst; und die Grenzen seines Vermögens, um die Möglichkeit einer Metaphysik zu erforschen, um die Philosophie, welche sich bei den Mystikern in einem alles Wissen verachtenden Glauben, bei den Skeptikern hingegen in einem alles Uebersinnliche verläugnenden Unglauben verloren hatte, durch ihr eigenes Organ, die Vernunft, wieder zu restauriren.

Die Kantische Philosophie war aber auch nur negativ; weil sie, ohne ein eigenes positives System des Wissens aufzustellen, bloſs allein in formalen, logischen und abstracten Kategorien verweilte, ohne je ein lebendiges Gebild hervorzurufen, und also nach dem Einreiſsen der unhaltbaren einseitigen Dogmatik ein neues und besseres an dessen Statt wieder aufzubauen.

Nicht als positives Lehrgebäude (wofür es auch anfangs Kant selbst nicht einmal ausgab, der vorläufig nur

eine Untersuchung über das Princip alles priorischen Erkennens zu geben sich vorsetze, diefs aber zuletzt (ganz unerwartet) für die theoretische Philosophie selber, aufser welcher schlechthin keine andere Statt finde, erklärte), aber gewifs als nothwendige Vorbereitungsstufe, d. h. als allgemeiner negativer Protestantismus gegen den frühern Dogmatism, und als kräftiger und entscheidender Impuls zur neuesten Umbildung oder vielmehr Wiedergeburt der Philosophie, wird Kant's Vernunftkritik bei allen ihren Mängeln in der Geschichte der Philosophie für immer Epoche machen, und das Studium dieses scharfsinnigen Werkes möchte wohl für jeden Schüler der Wissenschaft eine eben so geduldübende, als nützliche und die Gründlichkeit befördernde Arbeit seyn. Das Geständnifs Kant's, die endliche Vernunft, welcher er blofs das Vermögen, über Gegenstände der Erfahrung synthetische Urtheile a priori zu fällen, zugestand, wisse nichts von dem Wesentlichen und Ewigen, als dafs es eben seye, war das Phönix-Feuer, darinnen die von Gott getrennte Metaphysik sich selbst verzehren sollte, um aus ihrer Asche in der Gestalt der ewigen Wahrheit wieder aufzuleben. Allein das Feuer war kaum erst angegangen, als die Pseudo-Kantianer schnell schon wieder Wasser in Menge herbeiführten, um Federkiele zu retten, womit sie Leichenreden auf die Entschlafenen schreiben könnten. S. Friedr. Meyer — in Frankf. am Mayn — Blätter für höhere Wahrheit, I. Sammlung S. 47.

§. 130.

Detailirte Darstellung des Kantischen Lehrgebäudes.

Kant war nach dem Muster der alten Scholastiker ein ziemlich fruchtbarer Schriftsteller; denn er gab, aufser den Hauptwerken der Kritik der reinen Vernunft (Königsberg 1781. 1ste Aufl., 1787 2te, hin und wieder veränderte und zum Theil verminderte, zum Theil

aber vermehrte Aufl.), Kritik der praktischen Vernunft (1785), Anfangsgründe der Naturwissenschaft (1786) und Kritik der Urtheilskraft (1787, 1790) — auch noch eine Religionslehre innerhalb der Grenzen der Vernunft (1793), dann eine Sitten- und Rechtslehre (1797), und endlich eine pragmatische Anthropologie (1798), sammt einer beträchtlichen Anzahl kleiner, theils wissenschaftlicher, theils populärer Gelegenheitsschriften, die theils einzeln, theils in Zeitschriften erschienen, und nach seinem Tode in eignen Sammlungen zusammengedruckt wurden; so wie auch von seinen Vorlesungen über Logik, Pädagogik, Theologie und physische Geographie Auszüge aus Collegien-Heften herausgegeben wurden. — Von dem Heere der Commentatoren nichts zu sagen, welche seit 1785, da das Kantische Lehrgebäude durch Joh. Schulze's Erläuterung und Prüfung Celebrität erlangte, das deutsche Publicum betäubten.

In Kant's Kritik (das siebente Mal aufgelegt zu Leipzig 1828) herrscht übrigens ein doppelter unversöhnter Geist, a) theils der Philosophie, welcher sehr naiv und instinktartig die Vernunft-Idee ausspricht; b) theils der des Systems, welcher hingegen die Idee stets wieder zu ertödten strebt. — Folgendes ist nun der kurze Abriſs des Kantischen Lehrgebäudes nach seinen Haupttheilen geordnet.

I. Von der Begründung und dem Ursprunge der menschlichen Erkenntnisse insgemein, und der synthetischen der reinen Vernunft insbesondere.

1) Die letztern Gründe alles wesentlichen Wissens und Erkennens sind in der reinen Vernunft aufzusuchen; nicht in dem bloſsen empirischen Denken, welches nur die analytische, nicht die synthetische Erkenntniſs begründet.

2) Alles,

2) Alles, was dem Bewuſstseyn nach Nothwendigkeit ausdrückt, ist a priori, und zur Erkenntniſs der reinen Vernunft gehörig; das Zufällige hingegen und das, was eine bloſse comparative Allgemeinheit hat, ist a posteriori oder zur Erfahrung gehörig. Jenes heiſst rein, dieses empirisch; der Inbegriff der reinen Vernunft-Erkenntnisse giebt die Transcendental-Philosophie, d. h. die Anticipation des nothwendigen in der sinnlichen Erfahrung.

3) Das Nothwendige, das in der Erkenntniſs der Erfahrung enthalten ist, kann nun nicht selbst wieder aus der Erfahrung abgeleitet werden; denn diese zeigt immer nur das Erscheinende (was jedesmal ist), nicht das Nothwendige (was allemal seyn muſs), weil es in der Vernunft gegründet ist; das Zufällige hingegen der Erscheinung (was jedesmal anders seyn kann) ist nicht in der Vernunft gegründet, sondern wird dem Gemüthe von auſsen gegeben.

4) Jedes Gegebene der sinnlichen Wahrnehmung ist ein mannigfaltiges Vor- und Nach-, dann Auſser- und Nebeneinander-, d. h. ein Zeitlich- und Räumlich-Seyendes. Der Raum ist folglich die nothwendige Bedingung oder Form der äuſsern Anschauung, die Zeit hingegen die der innern Anschauung insbesondere, und aller Anschauung überhaupt.

5) Beide, Zeit und Raum, sind Formen a priori; also reine, nicht empirische Anschauungen: folglich weder etwas Objectives, durch die Empfindung Wahrnehmbares, noch auch bloſse abstracte Begriffe; da alle einzelnen Zeiten und Räume selbst erst durch die Voraussetzung jener reinen Anschauungen möglich werden.

6) Als Bedingung der sinnlichen Anschauung haben jedoch Zeit und Raum nur Gültigkeit und Bedeutung in Hinsicht auf sinnliche Objecte; jenseits der Erfahrung hingegen sind sie Inhaltsleer. Denn was den Formen der Zeit

und des Raumes als das Seyende (das Ding an sich) zum Grunde liegt, ist für uns schlechthin unerkennbar.

7) Es sind daher wohl Dinge an sich aufser uns, wir mögen aber nun und nimmermehr erfahren, wie und was sie etwa an sich seyn mögen. Denn die Dinge erscheinen uns niemal, wie sie an sich selbsten sind, sondern immer nur in den Formen unserer subjectiven Anschauung von Zeit und Raum.

8) Zeit und Raum sind daher die äufsersten Grenzen des sinnlichen Erkenntnifs-Vermögens.

Anmerk. Dafs Kant ein allgemeines und nothwendiges Moment im empirischen Bewufstseyn anerkannte, war sein grofser Vorzug vor Hume; dafs er jedoch dasselbe für ein ursprünglich subjectives hielt, war sein grofses Gebrechen gegen Leibnitz.

§. 131.

Fortsetzung.

II. Von der Sinnlichkeit insbesondere.

1) Die Sinnlichkeit trägt überhaupt den Charakter von Receptivität, Passivität und Afficirbarkeit. Sie fafst nämlich den gegebenen mannigfaltigen Stoff auf, und bringt ihn ins Bewufstseyn. Sie ist übrigens unmittelbar auf die gegenwärtige Wahrnehmung eingeschränkt, und vom Auffassen des einen Theils ihres Gegenstandes zum andern übergehend. (Apprehension des Mannigfaltigen der Anschauung.)

2) Das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen unmittelbare (leibliche) Gegenwart sich in der Anschauung vorzustellen, heifst Einbildungskraft.

3) Sie ist empirische Einbildungskraft, in wie ferne sie den Stoff von der Sinnlichkeit empfangend, nur allein vergangene Vorstellungen ins Bewufstseyn zurückruft, und sie zu neuen Ganzheiten (Totalitäten) verbindet. Ihr dreifaches Geschäft ist das Appre-

hendiren nach dem Gesetze der Stätigkeit; das Reproduciren nach dem Gesetze der Ideen-Association (Bilderverbindung); und das Synthetisiren, nach dem Gesetze der Verwandtschaft.

4) Als reine Einbildungskraft hingegen ist sie selbstthätige ursprüngliche, d. i. a priori gegebene Verbindung der einzelnen reinen Anschauungen aller Zeit- und Raumtheile, als einer unendlichen Zeit und eines unendlichen Raumes, dadurch die Möglichkeit der mathematischen Erkenntnisse a priori begründet wird. Diese reine Einbildungskraft ist bestimmend, und nicht, wie der Sinn und die empirische Einbildungskraft, bloſs bestimmbar.

Anmerk. Kant, der eine besonnene Prüfung der Methode zu philosophiren versprochen hatte, beging hier gleichwohl die Unbesonnenheit, die Locke'sche Ansicht vom Dinge an sich als afficirend das Bewuſstseyn, ungeprüft anzunehmen, anstatt sie gleich anfangs vom Grunde aus zu zerstören, wodurch er eben seinen Gegner Jacobi veranlaſste, zu sagen, daſs es ihm unmöglich seye, ohne die Voraussetzung des gemeinen Menschenverstandes in die Kritik einzugehen, noch mit derselben darin zu beharren.

§. 132.

Fortsetzung.

III. Von dem Verstande.

1) Alles, was die Sinnlichkeit empfindet und wahrnimmt, dann die Einbildungskraft vor- oder nachbildet (producirt oder reproducirt), das wird endlich durch (die synthetisirende) Thätigkeit des Verstandes, die im Einordnen, Verbinden, Trennen des Mannigfaltigen der sinnlichen Wahrnehmungen unter gewisse Klassen der Begriffe (Kategorien) besteht, objectiv erkannt. — Der Verstand ist demnach das Vermögen des Geistes, wodurch die Mannigfaltigkeit auf die Einheit reducirt wird.

2) Die Reduction oder Synthesis des Mannigfaltigen zur Einheit im Bewuſstseyn heiſst eben der Begriff.

3) Die Begriffe sind rein, wenn sie nur eine Art und Weise der Verbindung des Stoffes aufdrücken, empirisch hingegen, wenn sie zugleich das durch die Anschauung gegebene Mannigfaltige mit enthalten.

4) Reine Begriffe ohne Anschauungen sind leer, reine Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

5) Die vier ursprünglichen Verbindungsweisen, wornach der selbstthätige Verstand den angeschauten mannigfaltigen Stoff der sinnlichen Wahrnehmung zur Einheit des Begriffes verbindet, sind die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, von denen jede wiederum drei untergeordnete Bestimmungen (Modificationen) enthält.

6) Diese ursprünglichen 12 Verbindungsweisen des Verstandes sind die nothwendigen Formen aller möglichen Begriffe; und mithin die nothwendigen Bedingungen alles Denkens. Sie enthalten aber keine Erkenntnisse der Gegenstände an Sich: denn sie haben, abgesehen von der Beziehung auf Zeit und Raum, nicht die mindeste Bedeutung. Da nun Zeit und Raum bloſse Anschauungsweisen sinnlicher Gegenstände sind, so können auch die Kategorien einzig und allein zur Bestimmung sinnlicher Gegenstände angewandt werden.

Anmerk. Bei den Kategorien des Verstandes, die Kant aus den zwölf Urtheilsformen der gemeinen Logik nach ihren vier Hauptgesichtspunkten, Quantität, Qualität, Relation und Modalität, ohne sie irgend zu deduciren, borgte, macht er gleichwohl die richtige Bemerkung: daſs die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringe; woraus folgt, daſs die Gegensätze der beiden ersten in der dritten vereinigt, und somit aufgehoben sind, und daſs also das richtige Erkennen nicht bei dem Zwiespalt der Dichotomie stehen bleiben dürfe.

§. 133.

Fortsetzung.

IV. Von den Grundsätzen des Verstandes.

1) Die Kategorien, in Beziehung auf Zeit und Raum, und folglich in ihrer möglichen Anwendbarkeit auf sinnliche Gegenstände aufgefaſst, geben die Grundsätze des reinen Verstandes a priori.

2) Der erste Grundsatz der analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruches; der Grundsatz hingegen der synthetischen Urtheile ist jener der synthetischen Einheit der ursprünglichen Apperception, „daſs nämlich alle Gegenstände als angehörig demselben Weltganzen der Erfahrung, und folglich das subjective Ich sowohl, als auch die demselben gegenüberstehende Welt als zweitheilige Erscheinung und Produkt des einen und selbigen an Sich zu achten seyen.“ Kritik der reinen Vernunft-Elementar-Lehre, II. Thl. I. Abthl. I. Buch 2. Hauptst. §. 16—18.

Anmerk. Dieses ist der eigentliche lebendige und unsterbliche Punkt der Vernunft-Kritik, wo Kant in der That das Wahre, wie in einem Blicke sah, und aussprach (wiewohl er es leider nicht festzuhalten wuſste), und woraus endlich im Verfolge der Zeit das Identitäts-System, oder die All-eins-Lehre der sich selbst wissenschaftlich begreifenden Vernunft hervorgieng.

3) Aus dem obersten Grundsatze der synthetischen Einheit der Apperception, d. h. aus der Erkenntniſs der ursprünglichen absoluten Identität vom entgegengesetzten Denken und Seyn, Begriff und Wesen, wodurch allein synthetische Urtheile a priori, und folglich ein nothwendiges, von der Erfahrung unabhängiges, und diese selbst erst möglich-machendes und bedingendes Wissen erzeugt wird und zu Stande kommt, gehen alsdann als untergeordnete Grundsätze die vier Grundsätze des reinen Verstandes hervor.

4) Diese vier Grundsätze der 2ten Ordnung, enthaltend den Kanon aller sinnlichen Erfahrung, sind: a) der Grundsatz der Quantität, oder das Axiom der räumlichen Anschauung, „daſs alle Erscheinungen, ihrer räumlichen Anschauung nach, extensive Gröſsen seyen.“ — b) Der Grundsatz der Qualität, oder die Anticipation aller Wahrnehmung, „daſs in allen Erscheinungen das Reale, welches in der Empfindung dem Gegenstande entspricht, eine intensive Gröſse, d. h. einen bestimmten Grad der Energie oder Kraft-Aeuſserung habe.“ c) Der Grundsatz der Relation, oder der Grundsatz der Analogie aller Erfahrung, „daſs alle Erscheinungen ihrem Daseyn nach a priori unter bestimmten Regeln ihrer gegenseitigen Zeitverhältnisse stehen.“ — Diese Regeln sind: 1) Der Grundsatz der Inhärenz oder Substantialität, aussprechend das nothwendige Zugleichseyn des Beharrlichen und des Wandelbaren; 2) der Grundsatz der Dependenz oder Causalität, aussprechend das nothwendige Aufeinanderfolgen von Ursache und Wirkung; 3) der Grundsatz der Communication oder Wechselwirkung, aussprechend das nothwendige Ineinander-Wirken aller Dinge, die zum Ganzen der zeitlichen Erscheinung gehören, und dadurch jeder Sprung, jeder Zufall und jedes Verhängniſs ausgeschlossen werden. — d) Der Grundsatz der Modalität, oder das Postulat alles Denken, daſs alles Erkennbare zu dem erkennenden Subjecte in irgend einem Verhältnisse als mögliches, wirkliches oder nothwendiges stehen müsse.

§. 134.

Fortsetzung.

V. Von der theoretischen Vernunft und ihren Ideen, wie auch von der Unmöglichkeit aller Metaphysik als reeller Erkenntniſs des Uebersinnlichen.

1) Nun strebt zwar der menschliche Geist mittelst der Vernunft als des Vermögens der Schlüsse vom

Bedingten zum Unbedingten und vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen aufzusteigen; indem er die drei Grundsätze der Relation bis zum Unbedingten erweitert, und a) mittelst der kategorischen Schlufsweise nach dem Grundsatze der Inhärenz ein absolut-letztes Subject, das nicht mehr blofses Prädicat seyn kann; b) mittelst der hypothetischen Schlufsweise nach dem Grundsatze der Causalität eine letzte höchste Voraussetzung oder Grundursache, und endlich c) mittelst der disjunctiven Schlufsweise nach dem Grundsatze der Communication eine absolute Ganzheit (Totalität), die nicht abermal Theil einer andern Ganzheit ist, sondern vielmehr die gesammte Vielheit als unbedingte Einheit in sich begreift, — folgert und postulirt.

2) Es liegen demnach wirklich a priori in der reinen Vernunft die drei Ideen: a) eines absoluten Dinges an Sich, sowohl objectiv als subjectiv betrachtet; jenes als Gegenstand der Ontologie, dieses als Gegenstand der Psychologie; b) eines höchsten und unbedingten Realgrundes alles Seyenden: die Idee der Gottheit, als Gegenstand der Theologie; c) einer absoluten Totalität aller Erscheinungen; die Idee eines Weltganzen, der Gegenstand der Kosmologie: — welches eben die Elemente aller Metaphysik sind.

3) Allein da diese Vernunft-Ideen blofse, obgleich nothwendige Begriffe sind; Begriffe aber, deren Realität durch keine korrespondirende Anschauung in der Wirklichkeit verbürgt wird, an sich immer leer bleiben, so kann auch die Metaphysik als reale Vernunft-Erkenntnifs des Uebersinnlichen und Unbedingten, als wovon keine unmittelbare Erfahrung möglich ist, nimmermehr realisirt werden.

4) Unmöglich ist also eine Ontologie, als reale und objective Vernunft-Erkenntnifs des Dinges an sich.

Denn das reine Ding an sich kommt in keiner unmittelbaren Anschauung vor, und ist also unerkenntlich, und alle angeblichen Prädicate desselben sind entweder nur logische und formale Bestimmungen seines Gedachtwerdens, nicht seines Seyns, oder sie sind von der Sinnlichkeit entlehnt, und also dem Dinge an sich nicht angehörig.

5) Eben so ist die rationale Psychologie (deren Gegenstand das Ding an sich subjectiv betrachtet, d. h. die Seele nicht als Erscheinung im Bewuſstseyn, sondern als der Grund dieser Erscheinung ist) reinunmöglich. Denn was die Seele, abgesehen von ihrer Erscheinung, als Ding an sich seyn möge, ist schlechthin kein Gegenstand menschlicher Erkenntniſs und Wissenschaft.

6) Eben so unmöglich ist die rationale Kosmologie, da die Prädicate unserer Sinnen- und Erscheinungswelt sich auf das Weltall als Ding an sich nicht übertragen lassen, ohne sich dabei in unauflösliche Antinomien über die Begrenztheit oder Grenzenlosigkeit des Alls, über die endliche oder unendliche Anzahl seiner Bestandtheile, und über die Zeitlichkeit oder Zeitlosigkeit des Entstehens und der Fortdauer desselben zu verwickeln.

7) Endlich ist auch eine rationale Theologie unmöglich, da von Gottes Daseyn keine Anschauung, noch Demonstration möglich ist, und auch seine Wesenheit nach endlichen Kategorien-Begriffen unmöglich erfaſst werden kann.

8) Das subjective, nie zu erfüllende Streben der Vernunft, „die Erkenntniſs der Sinnenwelt oder der Wirklichkeit und Endlichkeit bis zu ihren letzten Bedingungen (die im Unendlichen liegen, das unserer Erkenntniſs schlechthin unzugänglich ist) zu verfolgen," — kann demnach keinen andern Zweck haben, als nur allein das Spiel des Verstandes stets in ununterbrochener Thätigkeit zu erhalten, d. h. durch Vorhaltung eines Absoluten, das ihn ewig flieht, zu verhindern, daſs er seine Forschungen je für geendet ansehe.

9) Die Ideen der Vernunft haben also zwar durchaus keinen constitutiven Nutzen für die Erweiterung unserer Erkenntniſs über die Schranken der möglichen Erfahrung unserer Sinne hinaus; aber doch einen regulativen Gebrauch für die Naturforschung, und einen religiösen für das praktische Leben.

§. 135.

Fortsetzung.

VI. Von der Naturphilosophie.

1) Von allen metaphysischen Wissenschaften bleibt also nichts übrig, als allein der a priori feststehende Kanon der Erfahrung, und die formelle Vernunft-Erkenntniſs der Materie, die zwar als Ding an sich in der Erfahrung nicht nachgewiesen werden kann, ihr aber doch nothwendig zu Grunde liegt. Diese Erkenntnisse zusammengenommen geben den Inbegriff einer Naturphilosophie, die zwar von der Erfahrung nicht abgeleitet ist, aber doch auch nur zur Anticipation der sinnlichen Erfahrung dient.

2) Die Materie, der Gegenstand der Naturphilosophie, läſst sich nur durch die Merkmale der Bewegung bestimmen, weil der äuſsere Sinn nur durch Bewegung afficirbar ist. Die Naturphilosophie, als bestimmend die Materie a priori, ist also Bewegungs-Lehre (Phoronomie).

3) Die Bewegung ist nun a) in Hinsicht auf Quantität reine stätige Gröſse, und folglich der erste Theil der Naturlehre reine mathematische Phoronomie; b) in Hinsicht auf Qualität ursprüngliche Kraft, und folglich der zweite Theil Dynamik; c) in Hinsicht auf Relation als bewegt, und durch den Stoſs (Impulsus) Bewegung mittheilend, folglich der dritte Theil Mechanik; endlich d) in Hinsicht auf Modalität als Gegenstand der Erfahrung im Raume und in der Zeit; folglich der vierte Theil Phänomenologie.

4) Die Materie als das im Raume erscheinende und denselben erfüllende wird erzeugt, und erhält sich durch zweierlei entgegengesetzte Richtungen der bewegenden Kraft, durch Anziehung nämlich und durch Abstoſsung: jene ist Ursache der Annäherung und Cohäsion, diese der Entferung und Ausdehnung, beide zusammen endlich der Raum-Erfüllung.

5) In wie ferne die Materie keine andere Bestimmungen, als die der äuſsern Raumverhältnisse, z. B. der Länge, Breite und Tiefe hat, ist sie eine bloſse äuſsere Erscheinung, die als solche wohl gar kein Inneres hat; denn das Innere der Materie ist wohl gar nicht materiell, d. h. ist wohl gar als etwas durch äuſsere Raumverhältnisse nicht bestimmbares, sondern (vielleicht) dem Geiste viel gleichartiger, als man insgemein dafür hält.

6) Die Veränderungen der Materie als eines räumlich bestimmbaren sind daher auch einzig durch Bewegung gesetzt, und haben ihren Entstehungsgrund in äuſsern Ursachen; denn die Materie als solche ist träge und leblos ohne innern Bestimmungs-Grund (ein Aggregat von leblosen Atomen, nicht ein System lebendiger Monaden.)

§. 136.

Fortsetzung.

VII. Von der praktischen Vernunft und der teleologischen Urtheils-Kraft.

1) Jedoch der Mensch fragt nicht bloſs, „was kann ich wissen?“ er fragt noch viel angelegentlicher, „was soll ich thun, und was darf ich hoffen?“ Denn er ist nicht bloſs ein beschauliches (theoretisches) Vernunft-Wesen, erkennend nach den Gesetzen des Verstandes das durch Zeit und Raum Bestimmbare; er ist auch ein sittlich-handelndes (praktisches) Vernunft-Wesen, das durch den Vorzug der freien Selbstbestimmung

über die Natur-Nothwendigkeit und den Zwang der Gesetze der äufsern oder sinnlichen Welt erhoben ist.

2) Das zugleich Bestehen des Gesetzes der Natur-Nothwendigkeit mit der sittlichen Freiheit wird dadurch begreiflich, dafs alle Erscheinungen zwar, auch die der menschlichen Handlungen, unter dem Naturgesetze der Causalität (Ursächlichkeit) befangen bleiben; dagegen der (intelligible) Charakter des Handelnden selbst durchaus nur dem Gesetze der eignen Freiheit und Selbstbestimmung gehorchet.

3) Das Verbindende des theoretischen Wissens, welches nothwendig, und des praktischen Handelns, welches frei ist, ist das theoretisch-praktische Urtheilen, in welchem sich Naturnothwendigkeit und sittliche Freiheit durchdringen.

4) Das höchste Prinzip der teleologischen (naturbetrachtenden), der praktischen, das Ideal der Sittlichkeit und der ästhetischen, das Urbild der Schönheit vor Augen habenden, und das besondere Endliche oder Erscheinende darunter subsumirenden Urtheilskraft ist die objective und subjective, reelle und ideelle, theoretische und praktische, natürliche, sittliche und künstlerische Zweckmäfsigkeit.

5) Das Wahre oder Wirkliche, was ist und wird durch Naturnothwendigkeit, die bewufstlos zweckmäfsig producirt, zeigt am deutlichsten, was seyn oder werden soll durch Sitte und Kunst, um mit Freiheit und Besonnenheit, nach bestem Wissen und Gewissen, das Naturprodukt zu reinigen und zu vervollkommnen, theils zum Behufe der reinen Güte, theils zum Behufe der reinen Schönheit, die der Geist anstrebt.

6) Weil jedoch Natur und Geist, beide um ihrer selbst willen, und obschon nebeneinander und füreinander in Beziehung, aber doch nicht absichtlich wegen einander da sind, so gewährt die te-

leologische Naturansicht dennoch keine objective Erkenntnifs, und die Erklärung aus Endursachen kann keinen Naturforscher von der viel lästigeren Angabe der wirkenden Ursachen entheben und befreien.

7) Wenn übrigens auch keine Wirklichkeit der Idee je vollkommen entsprechen wird, noch kann; so ist doch defswegen die Analogie zwischen beiden nicht gänzlich zu läugnen, und noch viel weniger in künstlerischer oder sittlicher Hinsicht das Streben nach Verähnlichung der Wirklichkeit mit der Idee als unmöglich und verzweifelt je aufzugeben.

§. 137.

Fortsetzung.

VIII. Von dem Sittengesetze und dem Glauben an Gott.

1) Das Bewufstseyn der praktischen Vernunft (die lehrt, was der Mensch soll, damit er gut seye), zum Gesetz erhoben, ist das Sittengesetz, welches als Gesetz für den freien Willen die Triebfeder der Selbstliebe sowohl, als des Eudämonismus verschmäht.

2) Das Sittengesetz, als Bestimmungsgrund des reinen Willens, d. h. als absolutes Sollen gedacht, abstrahirt vielmehr von aller Materie, d. h. von allem, was Gegenstand des rein-sinnlichen oder sinnlich-verständigen Begehrungsvermögen seyn möchte; und enthält weiter nichts, als die Form der allgemeinen Gesetzgebung, „was der Vernunft gemäfs allgemein seyn soll;" und folglich durch die Freiheit des Menschen unbedingt zu realisiren ist.

3) Die höchste und allgemeinste Vorschrift des Sittengesetzes lautet daher: „Handle überall und allemal so, dafs die Maxime deines Willens durchgehends als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung angenommen werden könnte."

4) Wo diese Vorschrift mit Freiheit, d. i. aus Selbstbestimmung befolgt wird, da ist wahrhaft reiner und guter Wille; wo hingegen das Gesetz als lästige Pflicht erscheint, wohl gar der Gehorsam gegen dasselbe durch eine äuſsere Triebfeder erzwungen werden muſs, da ist nicht mehr reiner, sondern pathologisch-afficirter Wille.

5) Eigentliche reine Moralität oder sittliche Tugend ist nur dort, wo allein das Sittengesetz die freien Handlungen autonomisch bestimmt, wo hingegen auch noch ein materieller Beweggrund auf den Entschluſs einwirkte, das ist schon Heteronomie, und die Tugend wird nicht mehr ganz uneigennützig geübt.

6) Das Sittlich-Gute, der Gegenstand der praktischen Vernunft, ist nichts empirisches, oder vom subjectiven Geschmacke abhängiges, kein Gegenstand der sinnlichen Lust, kein Ziel der technisch-pragmatischen Klugheit, sondern etwas allgemeines, für alle Menschen gleich nothwendiges, und etwas, das um seiner selbst willen seyn soll."

7) Die Aufnahme des Sittengesetzes in die praktische Denkart, und folglich zur beständigen Maxime der freien und besonnenen Handlungen eines Vernunft-Wesens erzeugt Achtung für das also handelnde Subject, welche Achtung als unmittelbar aus dem Bewuſstseyn der Herrschaft des Sittengesetzes über die Neigungen hervorgehend, kein pathologisches, sondern nur ein eigentlich moralisches Gefühl ist, und als solches selbst wieder eine Quelle moralischer Handlungen wird.

8) Da hier in diesem irdischen Leben weder die vollkommene Realisirung des Sittengesetzes, so lange die Sinnlichkeit, welche ein anderes und entgegengesetztes Interesse hat, nicht vollkommen unterdrückt werden kann, noch die durchgängige Harmonie zwischen innerer Würdigkeit (Tugend) und äuſserer Glück-

seligkeit je realisirt werden kann, (da die Tugend und äufsere Glückseligkeit weder analytisch, noch synthetisch nothwendig miteinander verbunden sind, gleichwohl aber die Vernunft diese Harmonie nothwendig und unbedingt erfordert:) so mufs es also für das endliche Vernunft-Wesen nach diesem sinnlichen, zeitlichen und vergänglichen Leben, ein anderes übersinnliches, ewiges und unsterbliches Leben geben.

9) Das Sittengesetz verbürgt demnach das Daseyn eines Gottes, als allerhöchster Vernunft, weil nur unter der Voraussetzung eines Gottes, der die höchste Vernunft ist, die Uebereinstimmung der sinnlichen Natur mit dem geistigen Sittengesetze, und das endliche gerechte Gleichmafs von äufserer Glückseligkeit mit innerer Würdigkeit in einem zukünftigen bessern Leben zu erwarten steht.

10) So nothwendig es also dem Menschen ist, um seiner eignen Sittlichkeit willen (damit er an der Möglichkeit des endlichen Gelingens dessen, was absolut seyn soll, nicht verzweifele), jene geforderte Harmonie gläubig und zuversichtlich vorauszusetzen, eben so nothwendig ist es ihm (wenn er je ein guter Mensch seyn soll), an das Daseyn Gottes zu glauben, obschon dasselbe für die blofse theoretische Vernunft unerweislich ist und bleibt.

Anmerk. So führte dann endlich (nach Kant) das Sittengesetz zur Religion, und die Theologie, sonst die Mutter, wurde ihm zufolge aus der Moral (welche ehedem für ihre Tochter galt) geboren!

§. 138.

Fortsetzung.

IX. Von der Sitten- und Rechtsverfassung, erscheinend in den beiden Organismen der Kirche und des Staates.

1) Zu aller Gesetzgebung, sie mag nun innere oder äufsere Handlungen, und diese entweder a priori

durch bloſse Vernunft, oder durch die Willkühr eines andern vorschreiben, gehören 2 Stücke, ein Machtgebot, welches die Handlung zur Pflicht macht, und eine Triebfeder, die den Willen zu dieser Handlung bestimme.

2) Eine Gesetzgebung, welche die Handlung selbst zur Pflicht, und diese Pflicht selbst wieder zur Triebfeder macht, heiſst eine ethische oder Sittengesetzgebung; diejenige aber, welche auch eine andere Triebfeder als die Pflicht zuläſst, heiſst eine juridische oder äuſsere Rechts-Gesetzgebung. Diese letztere begnügt sich, äuſsere Legalität (Gesetzmäſsigkeit) zu erzwingen; jene hingegen besteht durchaus auf absoluter, innerer Moralität (Gewissenhaftigkeit). Die ethische Gesetzgebung kann auch innere Gesinnungen zur Pflicht machen; die juridische gebietet nur äuſsere Handlungen, und läſst die innern Gesinnungen frei.

3) Ein organischer Gesammtverein derselben Religionsgenossen zur innern und äuſsern Aufrechthaltung der allgemeinen Sittlichkeit unter ethisch-juridischen Zwangsgesetzen in der Form eines ganz geistlichen Gottes-Staates auf Erden, heiſst die Kirche; die, als Sittenanstalt, zuvörderst zwar eine äuſsere Zwangsmacht, jedoch nur zum Behufe der Sittlichkeit ist.

4) Eine Handlung ist gerecht (justa), die nach der Maxime des Zugleich-Bestehens der Freiheit der Willkühr eines jeden mit Jedermann's Freiheit möglich ist; ungerecht (injusta), die dieser Maxime zufolge unmöglich ist.

5) Da die Vernunft sagt, daſs die Freiheit eines jeden durch die Freiheit aller übrigen beschränkt seye; so sagt sie zugleich, daſs, wenn Jemand seine Freiheit nicht hierauf beschränken wolle (wie er freilich nach dem Sittengesetze sollte), derselbe von andern auch thätlich dahin dürfe beschränkt werden.

6) Das strenge Recht (*jus strictum*) ist also allemal vor der Vernunft ein *Zwangsrecht*; allein da es sich in der Wirklichkeit wohl öfter fügen möchte, daſs demjenigen, dem das Recht zusteht, für sich allein die *wirksame Macht* zu zwingen mangeln dürfte; so war es nothwendig, eine Verfassung einzuführen, darinnen durch den Beistand der öffentlichen Macht allemal nur derjenige ohne Ansehen der Person und des Vermögens Recht behält, der Recht hat. Eine solche Verfassung heiſst *der Staat*, als öffentliche Rechtsanstalt, zur Aufrechthaltung der persönlichen Sicherheit und Freiheit, dann der Rechte und des Eigenthums.

7) Der Inbegriff der *Rechte* und *Gesetze* für ein Volk, oder eine Gesammtheit von Völkern im *Verbande eines organischen Gesammtlebens*, dadurch dieser ihr wechselseitiger Einfluſs regulirt, und einem jeden Individuum und einer jeden Gesammtheit seine besondere Sphäre der Thätigkeit angewiesen wird, auf daſs die Freiheit des einen mit der Freiheit aller übrigen innerhalb gesetzlicher Schranken bestehen möge, heiſst das *öffentliche*, in einem *Staate bestehende bürgerliche Recht* (*jus civile*).

8) Mit der Schlieſsung und Errichtung *des bürgerlichen Staates* erhält das *natürliche Recht*, das auſser dem nur problematisch und precär seyn würde, erst seine *wirkliche äuſsere Sanction* und vollkräftige Gültigkeit.

§. 139.

Beurtheilung des Kantischen Lehrgebäudes im Ganzen, und nach allen seinen Haupttheilen insbesondere.

Schon oben §. ~~128.~~ 131 ist bemerkt worden, daſs *Kant* selbsten bei Festsetzung des Begriffes der Philosophie und des wahren Wesens des Wissens gerade dasselbe begegnete, was er an *Hume* tadelte, daſs er nämlich

die

die Frage von der Gewiſsheit des Wissens aus reiner Vernunft nicht allgemein genug erfaſste, sondern, anstatt überhaupt zu fragen, was wir a priori wissen mögen, nur darauf sich beschränkte, zu fragen, wie synthetische Urtheile a priori über Gegenstände der Erfahrung möglich wären;— wodurch er nicht nur der Vernunft eine viel zu niedrige Aufgabe (nämlich die bloſse Erklärung der Erfahrungswelt) anwies, sondern ihr auch schon eben dadurch in vorhinein alle Möglichkeit der Erkenntniſs des Uebersinnlichen absprach; daſs aber hiemit alle Skeptiker sowohl, als alle Blindgläubige gewonnenes Spiel erhielten, und daſs das neue kritische Lehrgebäude selbst nach den besten Berichtigungen, deren es fähig ist, immer nur Philosophie im negativen Sinne, als allgemeiner Protestantismus gegen die philosophischen Anmassungen des seine eigne Grenzen miſskennenden vernünftelnden Verstandes seyn konnte: ist wohl offenbar.

Als specielle Kritik kommt noch nachzutragen:

1) In Betreff der Begründung und des Ursprunges unserer Erkenntnisse, dann der Theorie der Sinnlichkeit des Verstandes: a) daſs zwar Kant's Philosophie das Verdienst habe, wirklich Idealismus zu seyn, in so ferne sie nämlich erweist, daſs weder der Begriff für sich allein, noch auch die Anschauung für sich allein Etwas seyn könne, indem ja die Anschauung für sich allein blind, der Begriff aber für sich allein leer seye, und daſs die Identität beider im unmittelbaren Bewuſstseyn, welche gemeine Erfahrung heiſst, eben so wenig eine wirkliche Erkenntniſs gebe, sondern nur das Negative ihres Wesens bestimme; b) daſs es daher um so vielmehr zu verwundern und zu bedauern seye, daſs diese Philosophie sogleich wieder in ab-

solute Endlichkeit und Subjectivität zurückfalle, indem sie 1) den Verstand und die Sinnlichkeit mit ihren Formen zwar zu etwas Subjectivem, aber in dieser Gestalt doch zu etwas Positivem und Absolutem macht; und daher auch 2) jene endliche Erkenntniſs der Erfahrung für die dem Menschen einzig-mögliche erklärt, und der Vernunft desselben alle höhern Erkenntnisse des Unendlichen und Uebersinnlichen abspricht.

2) In Hinsicht auf die Beweisführung gegen die Möglichkeit jeder Metaphysik, als Erkenntniſs des Uebersinnlichen, genüget die Bemerkung, „daſs Kant zwar allerdings siegreich das gänzliche Unvermögen des raisonnirenden Verstandes, ein Uebersinnliches nach seinen Kategorien-Formen zu begreifen, gezeigt habe; daſs aber daraus weiter nichts gegen die Absolutheit der Vernunft-Ideen folge, als daſs Kant beständig die Vernunft-Ideen mit den leeren Verstandes-Begriffen verwechsle, und von jenen behaupte, was nur von diesen wahr ist."

3) Von der Kantischen Naturphilosophie fällt in die Augen, daſs sie, so wie sein Kanon der Erfahrung, lediglich formal und abstract, folglich zur Deduction des Realen der Erfahrung durchaus und völlig untüchtig seye. — In der Kritik der teleologischen und ästhetischen Urtheilskraft berührt Kant zuerst, wie durch einen genialen Instinkt geleitet, die Identität der blinden Naturnothwendigkeit und der schauenden Vernunft, vermag sie aber leider nicht gehörig festzuhalten.

4) Eben derselbe Formalismus, wie in der Naturphilosophie, zeigt sich auch wieder in der Metaphysik der Sitten; denn a) wird diese zuvörderst auf ein kategorisches Sollen der Vernunft gebaut, nachdem doch dieser zuvor theoretisch alle ob-

jective Realität ist abgesprochen worden; b) wird als die höchste Sittenvorschrift eine Formel aufgestellt, die nicht nur gar keinen realen Inhalt hat, sondern auch gegen jeden darunter zu subsumirenden Inhalt sich vollkommen gleichgültig verhält; c) wird durch die Forderung, „von der Reinheit seiner Absicht (seine Pflicht bloſs um der Pflicht willen gethan zu haben) sich selbst zu überzeugen,“ ein Hinschielen auf seine eigene vorgebliche Würdigkeit herbeigeführt, das der Unbefangenheit der Tugend nicht anders, als höchst nachtheilig seyn kann.

5) In der Theologie wird a) Gottes Seyn, gerade das unmittelbare Gewisseste der vernünftigen Erkenntniſs, hier um eines bloſsen subjectiven Bedürfnisses willen, und wahrlich wegen eines Zweckes postulirt, dessen Realisirung nur einem Sinnenwesen wichtig seyn kann; b) wird endlich gar noch mit dürren Worten geboten, um jenes subjectiven Bedürfnisses willen — beinahe heuchlerisch — an einen Gott zu glauben, d. h. praktisch zu handeln, als wenn ein Gott wäre, dessen Daseyn nach Kant's Philosophie als für die theoretische Vernunft unerweislich angenommen wird, gleich als könnte man etwa gegen seine eigene theoretische Ueberzeugung praktisch ein anders glauben, oder als wäre es schon genug, nur äuſserlich zu thun, als glaubte man, daſs Gott ist.

6) In Hinsicht der praktischen Philosophie ist es abermal ein groſser Miſsstand, und zeigt von der Mangelhaftigkeit des Kantischen Lehrgebäudes, daſs die ganze praktische Philosophie der theoretischen nur als ein nothdürftiges Nebengebäude (propter instantem necessitatem) angefügt worden ist; übrigens aber in gar keiner organischen und innern Verbindung mit dieser steht. Denn woher auf einmal die objective Gültigkeit des Gewissens, wenn die Vernunft überhaupt bloſs etwas subjectives ist?

7) In der Politik endlich ist es eine viel zu dürftige Ansicht des Staates, ihn bloſs als Rechts-Anstalt aufzufassen, denn dadurch, daſs derselbe für die Sicherheit und Freiheit der Personen, des Rechtes und des Eigenthums seiner Bürger im Ganzen und Einzelnen sorgt, hat derselbe doch immer erst die Hälfte seiner wesentlichen Bestimmung erfüllt; wenn er nicht auch noch alle die allgemeinen Anstalten für die gröſst-möglichste Wohlfahrt des bürgerlichen Gesammtlebens trifft, welche die Bildung und Veredlung der Menschheit erfordert, ohne jedoch dabei die Freiheit oder die Rechte der Einzelnen sammt und sonders zu beeinträchtigen.

Anmerk. Als Zugabe kann ich mich nicht enthalten, hier eine Stelle aus Göthe's Beiträgen zur Naturwissenschaft I. Bd. II. Heft. S. 104. einzurücken, darinnen der verehrte Greis erzählt, wie diese Philosophie auf ihn eingewirkt, und was ihm an derselben besonders gefallen und miſsfallen habe.

„Mit einiger Aufmerksamkeit konnte ich bald bemerken (sind Göthe's Worte), daſs durch Kant die alte Hauptfrage der Philosophie sich erneuerte: Wie viel unser Selbst, und wie viel dagegen die Auſsenwelt zu unserm geistigen Daseyn, d. h. zu unserm Wissen und Erkennen, beitrage?“

„Ich selbst zwar kam nie in Versuchung, mir selbst diese Frage vorzulegen: denn mit unbewuſster Naivheit philosophirend hatte ich mich und die Auſsenwelt nie Eins auſser dem Andern gefaſst.“

„Gerne gab ich jedoch den Freunden vollkommen Beifall, die mit Kant behaupteten, wenn gleich alle unsere Erkenntniſs mit der Erfahrung anfange, so entspringe sie darum doch nicht alle aus der Erfahrung. Die Erkenntnisse und synthetischen Urtheile a priori lieſs ich mir auch gefallen; denn ich hatte ja in meinem ganzen Leben dichtend und beobachtend eben sowohl synthetisch als analytisch verfahren, und diese Systole und Diastole des menschlichen Geistes war mir, wie die physische des Herzens beim Athemholen, nur

ein Procefs. So sehr mir jedoch der Eingang der Kantischen Philosophie gefiel, und so sehr ich auch einige Kapitel zu verstehen glaubte, und gar manches zu meinem Hausbedarf daraus für mich gewann, so konnte ich mich ins Labyrinth selbst nicht hineinwagen, weil mich bald die Dichtungsgabe, bald der Menschenverstand daran verhinderte."

„Nun kam mir auf einmal die Kritik der Urtheilskraft zu Handen, darin ich ganz unerwartet und zu meiner gröfsten Freude meine disparatesten Beschäftigungen nebeneinander gestellt, und Natur- und Kunst-Erzeugnisse eins wie das andere behandelt, und die teleologische und ästhetische Urtheilskraft sich wechselweise einander erleuchten sah."

„Das innere Leben der Kunst, so wie der Natur und ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus, war im Buche ganz deutlich ausgesprochen, die Erzeugnisse dieser zwei unendlichen Welten, erklärt Kant ausdrücklich, seyen die einen, so wie die andern um ihrer selbst willen da; obschon neben einander bestehend, bestehen sie defswegen doch nicht wegen einander. Deutlich konnte ich nun Zweck und Wirkung unterscheiden, und wufste auch, warum der gemeine Menschenverstand beide so oft miteinander verwechselt."

„Besonders freute ich mich, dafs Dichtkunst und vergleichende Naturkunde so nahe miteinander verwandt seyen, indem beide sich derselben Urtheilskraft unterwerfen. Und nun ging ich, leidenschaftlich angeregt, auf meinem Wege rasch fort: und noch freuen mich in dem alten Exemplare die Stellen, die ich damals anstrich, so wie dergleichen in der Kritik der Vernunft; — denn beide Werke, aus gleichem Geiste entsprungen, deuten immer Eins auf das Andere."

„Die Kantianer meinten, was ich sagte, sey wohl ein Analogon Kantischer Vorstellungs-Art, aber ein seltsames, u. s. w."

§. 140.

Aufnahme der Kantischen Philosophie, Gegner und Anhänger derselben.

Die Kantische Philosophie machte indessen bei ihrem Entstehen einen höchst seltsamen und gar verschie-

denen Eindruck. Allgemein klagte man zuvörderst über die Dunkelheit und Unverständlichkeit der drei Kritiken, der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft, dann der Grundlinien der Naturwissenschaft; denn die seichte Aufklärung, die das nicht allzu leicht Verständliche lieber gar nicht berührte, als wissenchaftlich auf den Grund untersuchte, hatte selbst das gelehrte Publicum verwöhnt, eigentlich speculative Schriften zu lesen und zu würdigen.

Die grofse Mehrheit der Dogmatiker verdrofs die kühne Bestreitung ihrer Lehre, welche sie dialektisch zu vertheidigen, und die ungelegene Kritik zu widerlegen suchten, wiewohl vergebens; andere hingegen fafsten lobpreisend die Kritik eben auch als dogmatisches Lehrgebäude auf, davon sie einiges, oder wohl gar das Ganze auf ihre Weise sich anzueignen suchten, darüber besonders jubelnd, dafs nun das beschwerliche Wissen dem leichten und wohlfeilen Glauben endlich weichen müsse. Die am richtigsten sahen, hielten endlich der Kritik gerade das Doppelte vor Uebel, dafs sie eines theils zu unwissenschaftlich und andern theils doch auch wieder viel zu einseitig dogmatisch verfahre; jenes, weil sie alle Möglichkeit eines höhern Wissens eines reinübersinnlichen läugnet, und ihre besten Ideen als blofse mögliche und zufällige Einfälle hinwirft; dieses, weil sie der gemeinen Vorstellungsweise viel zu sehr nachgiebt, und dadurch inconsequent wird.

§. 141.

Klagen über Unverständlichkeit durch Sprachverwirrung starr auseinander gehaltener Abstractionen, und leidige Verwechslung von Schein und Wesen. Joh. Georg Hamann.

Aufser dem Haufen der bequemen, im speculativen Denken ungeübten Leser, für welche freilich die Kri-

tik der reinen Vernunft nicht geschrieben ward, die das Unmögliche forderten, daſs nämlich die Wissenschaft auch den Unwissenschaftlichen, und, zwar ohne alle Schwierigkeit, nach ganz gemeiner Sprech- und Vorstellungsweise sollte können begreiflich gemacht werden: — gab es jedoch auch einige tüchtige Männer, welche die Unverständlichkeit der Kantischen Philosophie, und zwar nicht mit Unrecht aus der Leerheit ihrer Abstractionen ableiteten, dadurch statt der Erweiterung oder bessern Begründung der Wissenschaft nur neue Sprachverwirrung und Wortgezänk eingeführt würde. So urtheilt zuvörderst Hamann (s. oben §. 127.) in seinen Briefen an Jacobi vom J. 1783—85: „Ich traue der raisonnirenden Vernunft-Kritik nichts weiter, als höchstens die Erkenntniſs des Irrthums, keine Wegweisung zum Wahren und zum Leben zu. [a]) — Bei mir ist nicht sowohl die Frage: was ist Vernunft, sondern nur, was ist Sprache; und hier vermuthe ich den Grund aller Paralogismen und Antinomien, die man jener zur Last legt; [b]) nur keine geläuterte, abgezogene und leere Wörter, die scheue ich, wie stilles Wasser und glattes Eis; [c]) daſs unsere ganze Philosophie mehr aus Sprache, dann aus Vernunft besteht; und die Miſsverständnisse unzähliger Wörter, die Prosopopöien der willkührlichsten Abstractionen, die Antithesis τῆς ψευδώνυμυ γνώσεως, ja selbst die gemeinsten Redefiguren des sensus communis haben eine ganze Welt von Fragen hervorgebracht, die eben mit so wenig Grund aufgeworfen, als beantwortet werden; [d]) — kurz, das Buch der Natur ist durch seine angeblichen Ausleger nur immer noch räthselhafter geworden; [e]) dennoch ist meines Dünkens die mystische Methode noch besser, als entweder

a) Jacobi's Schriften, I. B. S. 371. b) Ebend. S. 385.
c) Ebend. S. 387. d) Ebend. S. 392. e) Ebend. S. 393.

die abstract-logische, oder die atomistisch-mechanische. f)— Kant's ganzes Gebäude scheint mir auf das eitle Vertrauen, ex vi formae Gewifsheit zu erhärten, zu beruhen. Sein τὸ ὂν ist weiter nichts, als ein leerer Begriff, dessen objectives Seyn oder Nichtseyn von der Vernunft nicht auszumachen ist. g) Dabei warnt er Jedermann gegen eine optische Täuschung der Vernunft, während er sich selbst täuscht, h) und den Menschen zu Etwas, Gott zu Nichts macht. i)— Kant's System ist Sand, indem man bald müde wird, weiter zu waten; kein Fels, auf den man bauen kann. k) Redet doch der Mann von der subjectiven Vernunft, als wenn sie ein wirkliches (selbstständiges) Wesen, und von Gott, als wenn er nichts, als ein Begriff wäre. Welches Mifsverständnifs! Weifs man nur zuerst, was Vernunft ist, dann hört alsobald aller Zwiespalt mit der Offenbarung auf. l)— Ueber der Abstraction geht ihm die Sache, über der Reinheit der Vernunft die Vernunft selbst unter; m) aber Realismus und Idealismus sind nicht aufsereinander, sondern ineinander; n) und eben so sind auch Seyn und Form innigst vereint und von einander unabtrennbar: denn es giebt keine Dinge ohne Verhältnisse, noch auch Verhältnisse ohne Dinge. o)— Und abermal in dem Fragmente der Metakritik. p) Warum soll nun die Vernunft auf einmal in ihrem progressiven Laufe (nach dem Unendlichen) Halt machen?— Wozu alle die so willkührlichen als sophistischen Antithesen und Synthesen abstracter Begriffe, wodurch die ganze lebendige Erkenntnifs in eine leere Typik, das Seyn und Wesen in lauter todte Formen

f) IV. Band 3. Abthl. S. 32. g) Ebend. S. 37. h) Ebend. S. 92. i) Ebend. S. 31. k) Ebend. S. 203. l) Jacob. Schrift, IV. 3. S. 292. m) S. 306. n) S. 347. o) S. 356. p) Sibyllinische Blätter, herausgegeben von Dr. Fr. Cramer, p. 306—307. 309—311.

und Verhältnisse, und alle Realia in lauter Entia rationis verwandelt werden! — Mifsverstand und Mifsbrauch der Sprache, veranlafst durch die Conincidenz ihrer Leere und Fülle ist die einzige Wurzel der kritischen Verwirrung. — Entspringen Sinnlichkeit und Verstand als zwei Stämme der menschlichen Erkenntnifs aus einer gemeinschaftlichen Wurzel (so dafs durch jene Gegenstände gegeben, durch diesen gedacht werden); wozu eine so gewaltthätige, unbefugte und eigensinnige Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengefügt hat? — Giebt nicht schon die gemeinste Volkssprache den klarsten Beweis für die hypostatische Vereinigung der sinnlichen und verständigen Natur im Menschen, und für den gemeinsamen Idiomen-Wechsel (communicatio idiomatum) beider, daraus das Geheimnifs der Correspondenz der Begriffe a priori mit den Erfahrungen a posteriori, und die häufig verkannte Verwandlung subjectiver Bedingungen und Subsumptionen mit positiven Prädicaten und Attributen zu erklären ist? — Oder läfst es sich wohl läugnen, dafs alle Worte, die, was immer für einer Sprache angehören, eben sowohl zur Sinnlichkeit wegen der Anschauung und Empfindung, die sie ausdrücken, als zum Verstande und zum Begriffe wegen ihrer Bedeutung gehören? u. s. w."

§. 142.

Gottfried Herder's Metakritik.

Auch Herder, Joh. Gottf. (geb. 1742, † 1803), obschon ehemals selbst ein Schüler Kant's, stimmte in seiner Metakritik 1799 in denselben Vorwurf der Sprachverwirrung und des Mifsbrauches und Mifsverstandes der Abstractionen ein, und charakterisirt die Kantische Vernunft-Kritik im Allgemeinen als transcendentalen Dunst, und ein neblichtes Wortgespinnst, das durch dialektische

Hexenkünste darauf ausgehe, die Sprache, das Werkzeug der Vernunft, zu verwirren. Diesen seinen Tadel gründet Herder darauf: a) weil Zeit und Raum ohne Inhalt etymologisch nur die lange Weile construiren; b) weil ein Ding nicht neben oder hinter allen seinen Bestimmungen als etwas an sich, sondern nur in denselben seyn und bestehen könne, abgesehen aber von diesen Bestimmungen an sich selbst gar nichts seye; c) weil nur im Traume die Dinge nach den Vorstellungen, im wachen Zustande aber immer die Vorstellungen nach den Dingen sich richten; d) weil die Aufgabe der Vernunft nicht seyn könne, sich selbst eine Welt (in der subjectiven Einbildung) zu schaffen; sondern gerade umgekehrt die objectiv-seyende wirkliche anzuerkennen; weſswegen dann auch e) die Zucht (disciplina) der Vernunft vor allem dahin gehen müsse, den Buchstaben-Witz und die Wortgrübelei zu verbannen, dann den falschen Tiefsinn, der nur ein Leersinn ist, aufzudecken, und die gründliche wahre Wissenschaft auch kurz und verständlich vorzutragen (ohne abstruse und verwirrende Sprachweisen).

§. 143.

Dogmatische Bestreitung der Kantischen Kritik. Katalog der namhaftesten Kantischen Gegner, nach ihrem Auftreten geordnet.

Unter den Dogmatikern, die Kant im Ganzen oder theilweise zu widerlegen versuchten, waren nach der Zeitfolge, wie sie gegen ihn auftraten, die namhaftesten: Dietrich Tiedemann in Marburg († 1804), Christoph Meiners († 1810), Joh. Georg Feder († 1821) und August Tittel in Göttingen († 1816), J. A. H. Reimarus in Hambnrg († 1814), der Kant's Lehre hauptsächlich als gefährlich für Sittlichkeit und Religion

darzustellen unternahm; J. A. Eberhard in Halle († 1809), Adam Weishaupt in Gotha (noch lebend), Benedict Stattler in München († 1797), Friedr. Nicolai in Berlin († 1811), J. Fr. Abel in Stuttgard, G. E. Schulze in Helmstädt, und nachher in Göttingen, C. Garve in Breslau († 1789), Salomon Maimon in Berlin († 1800), Lazarus Ben. David in Wien († 1802).

Anmerk. Von diesen Gegnern hat selbst Kant zweien öffentlich geantwortet; nämlich: 1) Garven auf seine Recension in der Vernunft-Kritik in den Göttingischen Gelehrten-Anzeigen, 1782 in seinen Prolegomenen zur künftigen Metaphysik (S. 392), durch die Probe eines Urtheils über die Kritik, die der Untersuchung vorhergeht; 2) Eberharden, auf die Einwürfe im I. Bande von desselben philosophischen Magazin, 1788 in der kleinen Schrift: Ueber eine Entdeckung, dadurch alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden sollte. Königsberg 1788, und nochmal aufgelegt 1791 ebend.

§. 144.

Verkehrte, in neuen Dogmatismus ausartende Billigung und endliche gänzliche Verbildung der Kantischen Philosophie durch Joh. Schulze, und L. Reinhold; G. E. Schulze's Aenesidemus.

Mehr als diese Bestreiter schadete jedoch dem Fortgange der Philosophie in ihrer Ausbildung zur Wissenschaft J. Schulze in Königsberg († 1805), durch seine Erläuterungen (1784) und Prüfung der Kantischen Vernunft-Kritik 1789—92, wodurch zwar die Kritik der reinen Vernunft zuerst im Publikum Sensation erregte; aber auch gleich anfangs unter einem durchaus schiefen Standpunkt, als abermal selbst eine Art von Dogmatismus dargestellt wurde. Gänzlich aber verdarb sie Leonhard Reinhold in Jena († 1823) durch seine Theorie des Vorstellungs-Vermögens 1789. Briefe über Kantische Philosophie, Leipz. 1790

—92, und Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mifsverständnisse (Jena 1790—94). Lebensbeschreibung und Briefwechsel. Leipz. 1825. 8.

In der Theorie des Vorstellungsvermögens lehrt Reinhold ausdrücklich: „Bei jeder Vorstellung im Bewufstseyn seyen a) das vorstellende Subject, b) das vorgestellte Object, und c) die Vorstellung selbst zu unterscheiden. Die Vorstellung enthalte nämlich etwas, das sich auf äufsere Gegenstände bezieht; einen Gehalt oder ein mannigfaltiges; und etwas, das sich auf das Subject bezieht, indem es den Stoff mit dem Subjecte verbindet, nämlich die Form oder die Einheit. Jenen Stoff enthalte das denkende Subject von Aussen durch die Sinne, die Form hingegen producire das Gemüth aus sich selbsten, und die Vorstellung entstehe dadurch, dafs die Form der Einheit des Bewustseyns auf den gegebenen mannigfaltigen Stoff angewandt wird. Was denn der Stoff selbst seye, den die Sinne liefern, und woher er entstehe? (auf welche Frage Kant durch die von ihm zuerst also genannte ursprüngliche transcendentale Synthesis der Einbildungskraft geantwortet hatte, ohne dafs diese Antwort von Jemand seiner vorgeblichen Anhänger in Wahrheit verstanden worden wäre) wufste diese Theorie der Vorstellung keine Antwort.

Leicht war es daher dem skeptischen Verfasser des Aenesidemus (1792 ohne Druckort) Professor G. E. Schulze in Helmstädt, zu zeigen, dafs aus dem Begriffe der Vorstellung, die allerdings ein Object als Vorgestelltes einschliefse, doch nichts für die Realität des Objects folge, so lange es nach Reinhold ungewifs und zweifelhaft bliebe, ob das Vorgestellte, das jede Vorstellung in sich enthält, einen subjectiven oder objectiven Grund habe; d. h. ob es a parte rei und an sich selbst eine Wirklichkeit; oder aber ein blofses Gedankending seye? — und Reinhold bekannte endlich auch selbst

späterhin die Unzulänglichkeit seiner Theorie des Vorstellungsvermögens.

Uebrigens bleiben Aenesidemus, und nach ihm Salomon Maimon auch deswegen merkwürdig, weil ihre Schriften die Vollendung des transcendentalen Idealismus durch Fichte veranlaſsten und herbeiführten. Siehe Fichte's Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (Leipzig 1794); Seite 14—17.; und Reinhold's Lebensbeschreib. und Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne E. Reinhold. Jena 1825.

§. 145.

Entstehen des Heeres der gemeinen Pseudo-Kantianer. Sigm. Beck. Standpunkt-Lehre.

Gleichwohl entstand gerade durch die gänzliche Schulzisch- und Reinholdische Umbildung der Kantischen Vernunft-Kritik zu einen ganz gemeinen Dogmatismus das zahlreiche Heer der vermeinten Kantianer, die bald alle philosophischen Lehrstühle Deutschlands einnahmen, und den Ton in den meisten Journalen und Literatur-Zeitungen (die allgem. deutsche Bibliothek ausgenommen, die von dieser Ansteckung ihres Alters wegen frei blieb) angaben; sämmtlich aber ihren Meister gerade eben so wie Reinhold miſsverstanden.

Die bekanntesten aus der Menge waren Ludwig Heinr. Jacob und Joh. Heinr. Tieftrunk in Halle; Fr. Wilh. Daniel Snell in Giesen († 1827); Seb. Mutschelle in München († 1800); A. Schelle († 1805) und Bern. Stöger in Salzburg († 1815); J. K. Heidenreich in Leipzig († 1801); A. H. Ulrich in Jena († 1813); Matern Reuſs in Würzburg († 1798). Vergl. das systemat. Verzeichniſs der in der philosophischen Literatur in den Jahren 1785—1790. herausgekommenen Schriften. Jena 1795. 4.

Diese günstige Aufnahme und schnelle Verbreitung der Kantischen Lehre, nachdem sie gefaſst worden, wie sie gefaſst wurde, war (wie Fichte im philosophischen Journal, 1797. 1. Heft, S. 18. Anmerk. u. Heft II. S. 177 f. bemerkt) nicht ein Beweis von der Gründlichkeit, sondern vielmehr von der Seichtigkeit des Zeitalters, daſs dadurch alle ernsthafte Speculation über die Seite gebracht, und sich mit einem Majestäts-Briefe versehen glaubte, den beliebten oberflächlichen Empirismus ferner ungestört zu pflegen. — Idealismus war dieses System nicht; jeder consequente Idealist hätte sich desselben schämen müssen; Dogmatismus sollte es auch nicht seyn, noch heiſsen; — und was war es also denn? Gewiſs es hat nie ein System existirt, das lächerlicher und abentheuerlicher gewesen wäre. — Die Natur war nie etwas von ihren Gesetzen Verschiedenes; nun wollte man auf einmal, daſs die Gesetze nur erst durch unsern Verstand auf die Natur als etwas von ihm ganz Verschiedenes übertragen würden. — Hume, der Skeptiker, den Kant zu widerlegen vornahm, hatte dieses behauptet, was man jetzt Kant behaupten lieſs: aber Hume, der Skeptiker, hatte auch aufrichtig gestanden, daſs alle unsere Naturwissenschaft gerade darum Täuschung, und alle Naturgesetze weiter nichts, als Gewohnheiten der Einbildungskraft seyen, die nun einmal die Dinge nicht anders, als also zu erfassen und zu schauen in Uebung habe: — dieses war consequent. — Und Kant soll nichts anders gethan habe, als Hume nachzusprechen, und ihn, der consequent war, inconsequent zu machen! — Gewiſs macht es dem Scharfsinne der vermeintlichen damaligen Kantianer wenig Ehre, dieses, was so offenbar ist, nicht eingesehen zu haben.

Nur allein Sigmund Beck, Prof. der Philosophie in Halle, in seinem Einzig möglichen Stand-

punkte, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muſs, Riga 1796. 8., erhob sich zu der richtigen Einsicht, daſs Kant's Lehrgebäude wirklich und wahrhaft idealistisch sey, indem er einsah und erklärte, „daſs das Ding an sich nach Kant nichts anders, als eben die ursprüngliche, durch die reine Einbildungskraft zusammengehaltene Synthesis aller jener Verhältnisse seye, durch welche das Ding ist und besteht.“— Allein da derselbe Beck gleichwohl die Synthesis selbst, wodurch alle Dinge ursprünglich in dem All-Eins bestehen, nur formal, d. h. in Abstracto zu bezeichnen, nirgends aber in der Realität anschaulich zu machen wuſste; so konnte auch er die Wahrheit seines Systems überall nur assertorisch versichern, nicht apodiktisch beweisen.

Anmerk. Ganz neuerlich erschienen von demselben Verfasser, Joh. Sigm. Beck, Lehrbuch der Logik, Rostock u. Schwerin 1820 bei Stiller; und Lehrbuch des Naturrechts, Jena bei Cröcker 1820.

In der Theorie ist die Logik um nichts vorgerückt; Denken heiſst dem Verfasser der Regeln (d. i. Begriffe), der Dinge sich bewuſst werden; der Dinge selbst unmittelbar sich bewuſst seyn: heiſst sie anschauen. Ein Begriff ist das Bewuſstseyn einer Regel; aus dem Begriffe ohne Anschauung geht eben so wenig eine reelle Erkenntniſs hervor, als aus einer abstracten Regel ohne Anwendung ein praktisches Wissen u. s. w.

Der Zweck der Wissenschaft des Naturrechts ist nach dem Verfasser nicht so fast die Kritik der in der Vorzeit bestandenen, oder in der Itztzeit noch gegenwärtig bestehenden Staaten und Rechtsverhältnisse; als vielmehr die Aufstellung und Erkenntniſs desjenigen, was an sich wahrhaft wünschenswerth wäre, daſs es als positives Recht gelte. Recht aber nennt der Verfasser im strengen Sinne nur dasjenige, was als Pflicht erzwungen werden darf, theils im Naturstande vom Menschen gegen Menschen, theils im Rechtszustande a) vom Staate für das

allgemeine Beste von seinen Bürgern und Unterthanen; b) von Bürgern gegen Bürger in ihren Privat-Angelegenheiten; c) von Staaten gegeneinander, u. s. w.

§. 146.

Jacobische Gefühls- und Glaubens-Philosophie. Charakter dieses Mannes und seiner Schriften.

Zwischen den Pseudo-Kantianern, deren Wissenschaft in abstracten Formalismus ausartete, so wie zwischen den herz- und gemüthlosen Aufklärern und dem gemeinen abergläubischen Haufen mitten inne stehend, und durch die Reinheit seines Gemüthes beider Sollicitationen standhaft von sich abweisend, lebte und schrieb Friedr. Heinr. Jacobi (geb. zu Düsseldorf 1743, seit 1807 bis 1812 Präsident der kön. bayer. Akademie der Wissenschaften, gestorben zu München 1819.)

Seine Philosophie, mehr aus der Innigkeit des Instinkts, als aus wissenschaftlichen Begriffen hervorgehend, bildet mit der Kantischen Philosophie innerhalb der gemeinschaftlichen Sphäre der Subjectivität den gerade entgegengesetzten negativen oder ideelen Pol. Denn so wie bei Kant das Wissen ein Objectives im Subjectiven ist, so ist dagegen bei Jacobi alles ursprüngliche Erkennen nichts weiter, als ein Glauben, d. h. ein Subjectives im Subjectiven, und so wie jener einen unerkennbaren Gott aufser- und jenseits der Grenz-Pfähle des endlichen Ichs postulirt, so ist diesem Gott nur ein Fühlbares, der Gegenstand einer unendlichen, nie zu stillenden Sehnsucht. — Endlich wenn nach jenem die Natur, und überhaupt alles Vorgestellte die Form des Vorstellenden, so und nicht anders Bestimmten annimmt (weil das Subject für das Object gesetzgebend ist), so ist dieser mehr geneigt, die Form der menschlichen Vernunft selbst in der allgemeinen Form der Dinge zu suchen. (Siehe Jacobi's Brief an Kant d. d. 16. Nov. 1789. Im

III. Band

III. Band seiner gesammelten Schriften.) Jacobi's philosophisches Glaubensbekenntniſs ist in seinem Woldemar 1779 1ste Auflage, und 2te Auflage 1794, 95; in Allwill's Briefsammlung (1783); in den Gesprächen über Idealism und Realism, oder David Hume (1787), in den Briefen über Spinoza (1785, 2te Auflage 1789), in dem Sendschreiben an Fichte (1799), in dem Aufsatze über das Unternehmen des Kriticism, die Vernunft zu Verstande zu bringen (1802), in dem Aufsatze über eine Weissagung Lichtenberg's im überflüssigen Taschenbuche (d. J.), in den Briefen an Köppen über Schelling (von eben demselben Jahre) und in der Schrift von göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (Leipz. 1811) niedergelegt. — Die vollständige Sammlung aller seiner Schriften (Leipz. bei Fleischer, gr. 8.) begann noch bei Lebzeiten des Verf. 1812, und wurde nach dessen Tode, der vor Erscheinung des IVten Bandes erfolgte, von Köppen und Roth fortgesetzt.

Das Hauptverdienst der Jacobischen Schriften besteht nicht in ihrer Wissenschaftlichkeit, sondern gerade umgekehrt 1) in ihrer Geistreichigkeit, indem sie auf speculative Ideen mehr anspielen, alle diese mit vollkommener Besonnenheit zergliedern und entwickeln; 2) in der glücklichen Wahl der Ausdrücke, welche die Gedanken nicht verhüllen, sondern sie (wie naſs angelegte Gewänder die Formen eines schönen Körpers) vielmehr durchscheinen lassen. Folgende Lehrsätze mögen eine charakteristische Uebersicht der Jacobischen Gefühl- und Glaubensphilosophie geben.

§. 147.

Uebersicht von Fr. Hr. Jacobi's Philosophie.

I. Von Glauben und Wissen.

1) Die Aufgabe des Wahrheitsforschers (d. h. des Philosophen) ist, Daseyn zu enthüllen (d. i. aufzuzeigen

das, was wahrhaft ist). Erklärung ist dem Philosophen nur Mittel und Weg zum Ziele, niemals der Zweck selbst; noch weniger darf über dem Erklären oder dem Begriffe des Dinges, das Ding (das Seyende) selbst je vergessen oder zurückgelassen werden. Brief an Hamann im I. B. von Jacobi's Werken, S. 364.

*) Die Antwort hierauf ist in Platon's Politicos, tom. II. p. 286. enthalten: dafs nämlich die Aufzeigung und Nachweisung, in Hinsicht des Wahrhaft-Seyenden und Uebersinnlichen, nur durch Begriffe, und sonst auf keine Weise möglich seye; — eben darum, weil ja das wahrhaft Seyende nicht aufser dem Begriffe, noch der lebendige Begriff aufser dem wahrhaft Seyenden bleiben und zurückgelassen werden darf. Mithin ist dann auch Begriff und Erklärung nicht etwa nur Mittel zur Wahrheitsforschung; sondern der ächte Begriff und die ächte Erklärung ist gerade die erforschte und gesuchte Wahrheit selbst. Da ist also (wie Hamann sagt) kein Loch, keine trennende Lücke zwischen Begriff und Seyn, Erklärung und Sache, dergleichen Jacobi zu sehen vermeinte. S. Hamann's Briefe an Jacobi, Bd. I. S. 369. 370. und 371. 372.

2) Vom wirklichen (wahren und lebendigen) Daseyn gibt es keine doppelte Erkenntnifs; etwa eine a priori und eine a posteriori; sondern nur eine einfache, nämlich die a posteriori durch Empfindung. Alle Erkenntnifs fängt also mit dem Glauben an die Wahrheit des Gefühles und der Empfindung an. Idealismus und Realismus, S. IV—VI. der Vorrede zur ersten Ausgabe 1787. Darum werden wir alle insgesammt im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben, und können ohne Glauben nicht vor die Thüre hinausgehen, oder zu Tische und Bette kommen. Briefe über die Lehre des Spinoza (2te Auflage), S. 215. 216.

*) Freilich wohl bemerkt hier Göthe: „Fängt alle unsere Erkenntnifs mit der Wahrheit an, aber folgt dann daraus: 1) dafs alle unsere Erkenntnifs einzig aus der Erfahrung

(a posteriori), und nicht auch einige aus der uns angebornen Vernunft (a priori) entspringe? 2) Dafs der Mensch als ein Vernunft-Wesen ewig bei der Unmittelbarkeit des Gefühls, als eines noch unbegriffenen, könne, dürfe und solle stehen bleiben? Vergl. oben die Anmerk. zu §. 139.

3) Es ist aber der Glaube, welchen Hume (Inquiry conc. human Understand. Sect. V.) „eine stärkere, lebendigere, mächtigere, festere und anhaltendere Vorstellung eines Gegenstandes, als die Einbildungskraft allein zu erreichen im Stande ist," genannt hat, nach Jacobi in der Vorrede zur neuen Ausgabe der Gespräche von Idealism und Realism im IIten Band der gesammelten Schriften, a) eine Erkenntnifs, ausgehend von (unmittelbarer) Offenbarung; b) ein Wissen ohne Beweise, und aus der ersten Hand; c) ein unendlich besseres und untrüglicheres Wissen, als das abgeleitete durch Demonstration; d) ein Vernehmen des Uebersinnlichen; e) eine sichere Voraussetzung und ein untrügliches Vorurtheil; f) ein zuversichtliches Schauen und eine schauende Zuversicht; g) eine Wahrnehmung, nicht der Erscheinung, sondern des Wahren, das ist; h) das aus einem wissenden Nichtwissen hervorgehende Schauen eines unmittelbar Gewissen; i) ein Wissen aus unmittelbarem Geistes-Gefühl; k) ein ungründliches, unbegreifliches Gesicht (visio), ein ewiges Geheimnifs (mysterium), durchaus aber keine Wissenschaft oder Erkenntnifs, die erweislich wäre, oder eines Beweises bedürfte (l. cit. Seite 4. 7. 9. 11. 20. 59. 60. 121.).

4) Alles Wissen, alle Ueberzeugung aus Gründen ist dagegen immer eine Ueberzeugung aus der zweiten Hand, die zuletzt selbst wieder aus dem Glauben kommt, und ihre Kraft von ihm empfängt. (Briefe über Spinoza, S. 215 u. 216.)

Anmerk. Die unmittelbare Anschauung und die unwiderstehliche Nöthigung des Gefühls, welches beides zusammen ante omnem voluntatis operationem einen unüberwindlichen Glauben erzeugt, ist freilich durch sich selbst unerschütterlich gewiſs, ohne allen weitern Grund und Begriff: wogegen das mittelbare Wissen durch Begriffe immer nur überzeugend ist durch die Gründe dieser Beweise, und folglich nur gewiſs ist durch eine Gewiſsheit aus der 2ten Hand. Allein das Wissen ist auch allemal zugleich begreifend, und andern begreiflich zu machen; das Anschauen hingegen und Gefühl, ohne Begriff, ist an Sich immer blind.— Zudem ist ja nicht alles Wissen mittelbar und bloſs formal, sondern es gibt ja auch ein unmittelbares und reelles Wissen des Uebersinnlichen, welches anschauend und begreifend zugleich ist.

5) Was sich a priori aus bloſser Vernunft einsehen und apodiktisch wissen läſst, ist immer nur der Satz der Identität und was aus ihm folgt, nämlich gewisse Verhältnisse des Seyns, nicht des Seyns selbst. Idealismus und Realismus, Vorr. S. V. Wir wissen demnach a priori und aus bloſser (logischer) Vernunft, was kaum des Wissens werth ist; und erkennen durch sie vollständig nur solche Wahrheiten und Wesen, die gleich den mathematischen im Bilde wesentlicher und wahrer sind, als in der Wirklichkeit; ja die der Strenge nach im Bilde allein wahr sind; denn immer steht noch etwas zwischen uns (d. h. unser Erkennen) und dem wahren Wesen. Von göttlichen Dingen, S. 12 und 70.

*) Daſs wir nur identische Sätze zu erkennen vermögen, ist ein alter Irrthum des Antisthenes, den schon Plato im Sophistes I, 251 verspottet. Denn gibt es in der Philosophie auſser der analytischen nicht auch noch synthetische Erkenntnisse, welche sich nicht bloſs auf den Satz des Widerspruches, sondern auch noch auf den Satz des Grundes stützen? Und war denn etwa Kant's Frage und Forschung ohne Sinn und Bedeutung: „Wie nämlich synthetische Sätze

a priori möglich seyen?" Das logische, abstracte und formale Wisssn ist ja nicht das ganze, oder wohl gar das einzige und höchste dem Menschen mögliche Wissen; so wenig das gemeine empirische Erkennen, das in seinen Gründen niemals zu vollenden ist, die höchste Stufe der Erkenntnifs ist. S. Schelling. neue Zeitschrift für speculative Physik, I. Heft S. 7. 8.

6) Alles Streben, von göttlichen Dingen etwas a priori aus der Vernunft zu wissen oder zu erweisen, artet zuletzt nothwendig in Gottesläugnung aus, wie an Spinoza zu sehen ist. Briefe über die Lehre des Spinoza, 2te Auflage, S. 223.

*) Baco sagt weit wahrer und gründlicher: „dafs nur etwa die oberflächlich gekostete Philosophie von Gott abführe, die in ihrer Ganzheit erschöpfte Wissenschaft aber nothwendig und für immer zu ihm zusückführe. — Spinoza fehlte nur darin, dafs er über dem Seyn der Dinge in Gott, das Seyn der Dinge an ihnen selbst, und so auch über dem Seyn Gottes in der Natur das Seyn Gottes an und für sich selbst vergafs: — mithin hinsichtlich der Kreaturen über der Anschauung der Einheit die Erscheinung der Vielheit; entgegen aber bei Gott über der Unendlichkeit seiner Offenbarungen die Einheit und Selbstständigkeit des Offenbarenden übersah.

7) Der Verstand isolirt, ist materialistisch und unvernünftig, er läugnet den Geist und Gott; die Vernunft isolirt, ist idealistisch und unverständig, und macht sich selbst zu Gott. Der ganze unzerstückelte, wirkliche und wahrhafte Mensch ist zugleich vernünftig und verständig, d. h. er glaubt mit gleicher Zuversicht an Gott, an die Natur und an den eigenen Geist. Ueberflüssiges Taschenbuch, 1802, Hamburg bei Perthes, S. 40. 41. Von göttlichen Dingen, S. 34. 35. Anmerk.

*) Was folgt daraus, als eben dieses, dafs weder der Realism allein, noch der Idealism allein eine wahre Philosophie seyn

könne, und daſs es auch nichts fruchten würde, beide getrennte Gegensätze, ohne Versöhnung durch Achseltragen, auf beiden Seiten vereinigen zu wollen, da man doch nicht etwa als Philosoph läugnen, und sich selbst oder die Welt zum Gott machen, als Gläubiger aber menschlich zu Gott beten könne. Vergl. Schelling's Denkmal, S. 116 und 206.

8) Wahrheit läſst sich nicht erdenken, nur erfahren. Alle rein speculative Philosophien, für die nichts ist, als was sie sich selbst erst construiren, und die folglich im Grunde nur ein leeres Weben eines Webens von nichts, aus nichts, und zu nichts sind; führen in ihrer Vollendung nothwendig zum Fatalismus, Atheismus und Nihilismus; vertragen sich also durchaus nicht mit dem freien und vernünftigen Wesen des Menschen, d. h. mit seiner Sittlichkeit und Religiosität. Sendschreiben an Fichte, in Jacobi's Schriften, III. B. S. 21—25.

*) Allerdings ist die Wahrheit kein willkührlich von dem Menschen Erdachtes oder zu Erdenkendes, sondern das ursprünglich und wesenhaft Seyende; doch kann die seyende Wahrheit für uns nur dadurch erkannt werden, daſs wir sie auch in unser vernünftiges und denkendes Bewuſstseyn aufnehmen. Recht und wohl erinnert daher schon Hamann in einem Briefe an Jacobi: a) der Glaube hat die Vernunft eben so nöthig, als diese jenen: denn was sind Nicht-Vernunft-Gründe? und ist wohl Erkenntniſs ohne Vernunft-Gründe möglich? — b) Daseyn, das abstracteste Verhältniſs, verdient nicht zu den Dingen, geschweige als ein besonderes Ding gerechnet zu werden. c) Wer im Glauben geboren ist, kann sich nicht auf die wurmstichige Autorität des (verirrten) Spinoza und des (zweifelnden) Hume berufen. d) Es verlohnt sich nicht, über Glauben und Vernunft ein Wort weiter zu verlieren, bis man nicht erst darüber einig ist, was jeder unter Vernunft und Glauben versteht. — e) Was ist auch damit geholfen, anderer Leute Philosophie die seinige (als eine individuelle) entgegenzusetzen? — Nur glauben, daſs ein Gott sey, und durchaus nicht glauben, daſs ein Gott seye, ist eines so widersprechend,

als das andere. Siehe Jacobi's Schriften, Bd. IV. 3. S. 347. 349. 350. 353. 355. 358.

§. 148.

Fortsetzung.

II. Von der Natur und Menschheit; Nothwendigkeit und Freiheit.

1) Da der Idee nach das Ganze allemal früher ist, als seine Theile, und das Seyn früher, als seine Bestimmungen; so kommt die Synthesis oder Construction des Weltalls und jedes einzelnen Dinges nicht erst durch den Verstand zu Stande, sondern war schon ursprünglich vorhanden, und jener hat überall nichts, als das Zusehen und Nachforschen. (Idealism und Realism, S. 61. 94. 104.)

*) Das Weltall seyend an sich ist freilich nicht Produkt des menschlichen Denkens, sondern eine Schöpfung des göttlichen Verstandes; für unsere Erkenntnifs hingegen mufs sie allerdings durch den Prozefs des Denkens erst nachgeschaffen werden, und eine Gestalt gewinnen.

2) Die Begriffe von Realität, Substanz und Ursächlichkeit sind also nicht blofse Produkte des reinen Verstandes; denn so wären sie wahre Vorurtheile; sondern sie haben einen objectiven Grund in den Dingen selbst, und gehen aus ihrem Seyn und Wesen (dadurch sie sind, und aufeinander einwirken) hervor. (Idealism und Realism, S. 119. 120.)

*) Schon Kant erklärte ja, dafs diese Begriffe nicht subjective Denkformen, sondern objective Wesenheits-Bestimmungen seyen; indem ja der lebendige Begriff und das Wesen der Dinge völlig eins und dasselbe seyen. — Wie vermöchten auch aufserdem jene subjectiven Denkformen eine zuverlässige Anticipation der Zukunft uns gewähren? Vergl. oben §. 133. d. Handb.

3) Die Natur, und selbst der Mensch, insoferne er zur Natur gehört, drücken einen Mechanismus, d. h.

eine nothwendige Verkettung aus, indem sie unter den Gesetzen der Causalität in der Zeit stehen; allein unverkennbar liegt im Menschen auch noch ein Höheres, das über die durch Naturgesetze gebundene Vermögen desselben hinausgeht. (Siehe die Aphorismen über Freiheit und Nothwendigkeit, Num. XXVI., XXX, in der neuen Auflage der Briefe über die Lehre des Spinoza.)

4) Zwar ist auch die Natur ein Seyn, das auf ein Urseyn, so wie die Vernunft ein Vernehmen, das auf ein Urwahres deutet. (Brief an Fichte, S. 27.) In wie ferne jedoch die Natur überall nur Schicksal, d. h. eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende darbietet, verbürgt sie Gott, dagegen der Mensch ihn offenbart, indem er mit dem Geiste, Freiheit in sich vernehmend und Sittlichkeit stiftend, sich über die Natur erhebt. (Von göttlichen Dingen, S. 189 u. 53 u. 54.)

Anmerk. Betreffend den Gegensatz zwischen Geist und Natur, die Jacobi getrennt auseinander hielt, bemerkt abermal sehr treffend sein Freund Hamann in dem oben angeführten Briefe: a) Idealism und Realism, Geist und Natur, starr aufser einander gehalten, sind beide nur Abstractionen, und folglich nur Entia rationis; — in rechter Wahrheit aber erfafst, eben sowohl correlata, als opposita. — b) Diese rechte lebendige Wahrheit mufs jedoch aus der Erde herausgegraben, und kann nicht aus der Luft geschöpft werden, d. h. sie mufs aus der Sache selbst, nicht aus Kunstwörtern herausgebracht werden; kann aber freilich Andern nur radio reflexo, nicht directo anschaulich gemacht werden. c) Aufser dem principium cognoscendi gibt es kein principium essendi für den Philosophen. — d) Jede Philosophie aber, die immer nur trennt (d. i. absondert und entgegensetzt), nie vereint, wird nothwendig über kurz oder lang ein sich selbst mifsverstehendes Wortkramen, so dafs sie ihre eignen Sätze mit andern Worten wiederholt, nimmer erkennt, und defswegen dieselbe bald verneint, bald wieder bejahet, wie es ihr einfällt. (L. cit. S. 341. 344. 356.)

5) Die Freiheit des Menschen ist seine Persönlichkeit und absolute (aus sich selbstthätige) Individualität, dadurch er sich von dem Mechanismus der Natur unterscheidet. (Aphorism. über Freiheit und Nothwendigkeit, Num. XXV—XXX., und Sendschreiben an Fichte, Beilage II. S. 67.)

*) Ein ärgerlicher Irrthum war es jedoch, dafs Jacobi die sittliche Freiheit des persönlichen Willens mit dem vernünftigen Instinkt (in der Vorrede zum All-Will, S. XIV. Anmerk., im I. Band der sämmtl. Schriften), mit der Unabhängigkeit desselben von der sinnlichen Begierde in den Lehrsätzen über Nothwendigkeit und Freiheit, Num. XI. XXXVII. (im I. Bd. S. 17—27.), für identisch hält; und in der Schrift von göttlichen Dingen mit ausdrücklichen Worten behauptet, dafs die sittliche Freiheit so wenig in einer unseligen Fähigkeit, das Böse, wie das Gute zu wollen, bestehe, dafs wir vielmehr, in so ferne diese unselige Fähigkeit uns beiwohnt, nicht frei sind. Vergl. Friedr. Schlegel's Charakteristik, I. 40. 41., und Jacobi's sämmtl. Schriften, III. Bd. S. 324. Denkmal, S. 132. 133. Anmerk.

6) Die Tugend des Menschen ist der Trieb oder Instinkt seiner vernünftigen Natur zum an sich Wahren und Guten. — Der Trieb eines lebendigen Wesens ist das Licht dieses Wesens, sein Leben und seine Kraft; nur in diesem Lichte kann es wandeln, wirken nur in dieser Kraft. Und so entschieden ist dieser Trieb Grundtrieb der vernünftigen Natur des Menschen, dafs der edle Mensch nicht nur in Befriedigung desselben seine höchste Seligkeit findet, sondern auch so entschieden die Bestimmung seines Daseyns fühlt, dafs er denjenigen nicht werth des Lebens hält, der sein Leben mehr liebt, als das, was dieser Trieb fordert. (S. Woldemar in Jacobi's Schriften, V. Bd. S. 79.)

*) Der Vernunft-Instinkt ist allerdings Keim oder Samen der Tugend, aber nicht die Tugend selbst; denn diese ist nur

da, wo wirkliche Thaten erscheinen, die beweisen, daſs der Mensch die Macht dieses Triebes, d. h. die Stimme Gottes, welche ihn zum Guten spornt, auch praktisch anerkenne.

7) Wie der Mensch an diese ihm einwohnende, der Natur überlegene Macht lebendig glaubt, so glaubt er an Gott, er fühlt, er erfährt ihn; wie er an diese Macht in sich nicht glaubt, so glaubt er auch nicht an Gott, er sieht und erfährt überall bloſs Natur, Nothwendigkeit und Schicksal. (Von göttlichen Dingen im III. B. der sämmtlichen Schriften, S. 426.) — Dis Ausübung der Tugend allein beweist also die Lebendigkeit der Religion, d. i. des Glaubens an Gott bei einem Menschen.

§. 149.

Fortsetzung.

III. Von Gottes Erkenntniſs und Religion.

1) Wenn auſser der bloſs wahrnehmenden, nicht auch noch eine Wahrheit aus sich allein hervorbringende Vernunft, eine Vernunft, welche das Wesen selbst der Wahrheit ist, und in sich die Vollkommenheit des Lebens und die Fülle alles Guten und Wahren hat, seyn würde; dann wäre überall weder Gutes, noch Wahres vorhanden; die Wurzel der Natur und aller Wesen wäre ein reines Nichts. So gewiſs ich aber mit dieser meiner menschlichen Vernunft nicht die Vollkommenheit des Lebens, nicht die Fülle alles Guten und Wahren besitze, und es weiſs; so gewiſs weiſs ich, es ist ein höheres Wesen, und ich habe in ihm meinen Ursprung. Darum ist meine Losung nicht: „Ich, sondern mehr als Ich, besser als Ich; ein ganz anderer Gott! — Ich aber bin nicht, und mag nicht seyn, wenn Er nicht ist. — Das Höchste in mir weist auf ein Allerhöchstes über und auſser mir; es zwingt mich, das Unbegreifliche, ja das im Begriffe Unmögliche zu glauben in mir und auſser mir. (Sendschreiben an

Fichte im III. Band der gesammten Schriften, S. 34. 35.)

*) Gott verhält sich daher zur Seele des Menschen, wie das Sonnenlicht zum Licht im Auge: „was innen ist, das ist auch aufsen. Wäre nicht unser Auge sonnenhaft, wie möchten wir die Sonne aufser uns, wäre nicht Gottes Ebenbild lebendig uns eingebildet, wie könnten wir Gott über uns erkennen?" spricht Göthe. Zahme Xenien in Kunst und Alterthum, IV. 3. S. 104. Vergl. Psalm XXXVI. 10. n. d. Hebr.

2) Gott kann nicht gewufst (d. h. aus Folgerung erschlossen), er kann nur geglaubt werden: ein Gott, der gewufst werden könnte, wäre gar kein Gott: ein nur künstlicher Glaube an ihm ist aber auch ein unmöglicher Glaube; denn er hebt (in so ferne er blofs künstlich seyn will, oder blofs wissenschaftlich oder rein-vernünftig) den natürlichen Glauben, und somit sich selbst als Glauben auf. (Vorrede des Sendschreibens an Fichte in Jacobi's Schriften, B. III. S. VII.) Denn es ist das Interesse der Wissenschaft, dafs kein Gott seye. (Von göttlichen Dingen im angezeigten Band III. S. 384 u. 385.)

*) Jacobi will nämlich sagen: Gott kann und braucht von uns nicht erst construirt und erdacht, oder aus einem wohl gar von ihm selbst verschiedenen Grunde gefolgert, abgeleitet und erschlossen zu werden. — Allein wir können ihn gleichwohl nicht wissenschaftlich erkennen, wie Er ist, aufser nur in und durch den höchsten aller Gedanken, der aus seinem eigenen Lichte geboren ist; nicht durch das blofse begrifflose Gefühl, sondern durch thätiges Hindurchdringen durch die Finsternifs bis zu Ihm. — Dafs es das Interesse der Wissenschaft seyn solle, dafs kein Gott seye, ist geradezu unwahr, da vielmehr der höchste Preis alles wissenschaftlichen Strebens die Erkenntnifs Gottes ist.

3) Demnach wissen wir von Gott und seinen Willen, und können davon nur wissen durch das Gefühl

(nicht durch Schlüsse und Folgerungen aus der zweiten Hand, sondern nur durch das unmittelbare Gefühl), weil wir aus ihm geboren, und nach seinem Bilde geschaffen, seiner Art und seines Geschlechts sind. Denn Gott lebt in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott. — Wäre er uns nicht auf diese Weise unmittelbar gegenwärtig durch sein (lebendiges) Bild in unserm Innersten Selbst; was aufser Ihm sollte ihn uns kund thun? (Von göttlichen Dingen im III. Bande der gesammten Schriften, S. 276.)

*) Durch das Gefühl kann nur das allerunterste in Gott gewufst werden. (Schelling im Denkmal, S. 139.) — Allein die Religion befiehlt: du sollst Gott, deinen Herrn, lieben (d. i. erkennen) von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe, und mit allen deinen Kräften, nicht aber du sollst ihn nur erkennen im Gefühle deines Herzens, aber dahingestellt seyn lassen im Begriffe deines Verstandes. Ebend. S. 164.

4) Gott in uns, und (doch auch) über uns, Urbild und Abbild: getrennt, und doch in unzertrennlicher Verbindung. Dieses ist die Kunde, die wir von ihm haben. — Damit offenbart sich Gott dem Menschen lebendig, fortgehend und für alle Zeiten. Eine Offenbarung durch äufsere Zeichen kann sich zur innern ursprünglichen nur verhalten, wie sich etwa Sprache zur Vernunft verhält. (Von göttlichen Dingen im B. III. S. 277.)

*) Defswegen kann aber auch innere Religion ohne äufserliche geschichtliche Offenbarung so wenig eine äufsere Gestalt in der Wirklichkeit gewinnen, als Vernunft ohne Sprache je ausgebildet werden.

5) Den Gott nur haben wir, der in uns Mensch würde; und einen andern zu erkennen, ist nicht möglich, auch nicht durch bessern Unterricht: denn wie sollten wir diesen Unterricht auch nur verstehen? — Demnach mufs Gott in (jedem) Menschen selbst geboren

werden, wenn der Mensch einen lebendigen Gott, und nicht bloſs einen Götzen haben soll. (Ebend. S. 278.)

6) Der wahren Religion (und folglich auch der Menschwerdung Gottes, welche der vorzüglichste Glaubensartikel der christlichen Religion ist) kann so wenig eine äuſsere (zeitliche und individuelle) Gestaltung als einzige und nothwenige Gestalt der Sache zugeschrieben werden, daſs es im Gegentheil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestaltung zu haben. (Ebend. S. 63.)

*) Die Menschwerdung Gottes, als die höchste Stufe der äuſsern Offenbarung des Lebens Gottes, damit sie wahrhaft das Unendliche im Endlichen auf eine unendliche Weise darstelle, ist eben auch wieder eine doppelte: a) die in der unendlichen Vielheit endlicher, in der Zeit hervortretender Ebenbilder an allen vernunft-begabten Menschen insgemein, in unendlich mannigfaltigen Abstufungen; b) die einzige wunderbare, in der Fülle der consubstantialen Einheit eines einzigen, ewigen und unendlichen Ebenbildes, des eigentlichen Sohnes Gottes, an Jesus Christus. Vergl. Schelling über das academ. Studium, Vorles. IX. S. 192 u. 193.

7) Der Naturalist glaubt ein Absolutes, der Theist hingegen einen lebendigen Gott. Jener muſs daher nie reden wollen auch von Gott und göttlichen Dingen, von Freiheit, von Sittlich-Guten und Bösen, und eigentlicher Moralität. (Von göttlichen Dingen, Band III. S. 343. 387.)

*) Nüchterner Atheismus, meint Jacobi, stehe dem Verstande wohl an, und möge das Resultat eines verständigen Strebens nach vollendeter Einsicht seyn, wovon gerade das Gegentheil behauptet die heilige Schrift: dixit insipiens in corde suo non est Deus, und Baco lehrt: Leves philosophiae degustationes movere fortassis ad Atheismum posse, pleniores vero haustus ad religionem reducere.

8) Die Religion hat übrigens nie der Erde fröhnen wollen, und eben so wenig dieselbe je (für zeitliche

Zwecke) beherrschen wollen. — Die Unwürdigen, die uns nach dem Himmel sehen heifsen, nur darum, weil er uns die Erde dünget, und die Religion nur brauchen wollen als Werkzeug der Oekonomie und zu politischen Zwecken, sie sind noch verabscheuungswürdiger, als selbst die Gottesläugner. — Einen Gott nur darum sich wünschen, dafs er unsere Schätze hüte, unser Haus in Ordnung halte, und ein bequemes Leben uns verschaffe, ist die ungöttlichste Art des Götzendienstes. (Sendschreiben an Fichte, Band III. der gesammten Schriften, S. 47.)

Anmerk. Jacobi hat in seiner Religions-Philosophie allerdings Recht, indem er in der Einleitung in seine sämmtlichen philosophischen Schriften zu Anfang des II. Bandes S. 31 behauptet: a) dafs es eben unmöglich seye, aus der blofsen formellen Logik oder aus der abstracten Onotologie eine lebendige Ueberzeugung von irgend einem Seyn, geschweige von dem Urseyn zu erwerben. Ebend. S. 16. b) Dafs eine jede Philosophie, die dem Menschen ein Organ für die Anschauung des Uebersinnlichen abspricht, sich noch oben und unten in leeres Nichts verlieren müsse; c) dafs es ein grofser Unterschied sey, zwischen dem Glauben an ein Absolutes und dem Glauben an einen lebendigen persönlichen Gott, und dafs nur dieser letztere Glaube Religion zu heifsen verdiene; d) endlich, dafs es ein unsittlicher und heilloser Beweggrund seye, der Religion blofs um zeitlicher Vortheile willen zu huldigen: durchaus irrig hingegen ist die Thesis von der einzigen einfachen, zur Seligkeit genügsamen Erkenntnifs Gottes aus dem blofsen Gefühle; so wie auch die Verwandlung der Lehre von der Menschwerdung Gottes in eine blofse Allegorie.

§. 150.

Kritik der Jacobischen Gefühl- und Glaubens-Philosophie.

Jacobi stiftete keine Sekte, was er auch durchaus nicht wollte, noch wollen konnte; allein es entstand doch durch ihn eine neue Agoge (s. oben B. I. §. 98.); denn

aufgeregt durch ihn versuchten es mehrere ähnlich gesinnte Männer, aus unmittelbaren Gewissens-Gefühlen zu philosophiren, und den bewuſstlos-schauenden Glauben gegen das zur begreifenden Erkenntniſs emporstrebende Wissen zu erheben.

Nun ist zwar das Anpreisen des Glaubens gegen die einseitig raisonnirende, und alles geheimniſsreiche scheuende und alles tiefe verflächende Sophistik gar sehr an seinem Orte, und thut Vielen heut zu Tage sehr noth: aber warum sollen denn Begriff und Glaube, Erkenntniſs und Gefühl von einander getrennt festgehalten, und nicht vielmehr beide in Eins gebildet werden; was doch gerade die Aufgabe der Wissenschaft ist, welche mit Recht ein Produkt der Freiheit des Geistes, und zugleich der ewigen Nothwendigkeit heiſst, deren Möglichkeit doch wohl alle Wahrheits- und Wesenheitsforscher voraussetzen müssen; wenn nicht gerade die Abläugnung aller Erkenntniſs selbst, d. i. eine gänzliche Akatalepsie mit einem offenbaren Widerspruche, Wissenschaft, und zwar die einzige seyn soll.

Zu den Gefühlphilosophen, verachtend einerseits die schulgerechte Speculation, welche sie für abstracte Grillenfängerei miſskennen, und dennoch auch anderseits gegen die blinde Mystik zu protestirend, weil ja ihre gläubigen Gefühle, wie sie vorgaben, anschauend, obschon begrifflos sind, gehören:

1) Friedr. Bouterweck in seiner Apodiktik, Halle 1790, und in seinem neuen Lehrbuche der philosophischen Wissenschaften, Göttingen 1813. (S. unten §. 158.)

2) Jacob Friedr. Fries in seiner neuen Kritik der Vernunft, Heidelberg 1807. (S. unten §. 160.)

3) Caj. v. Weiller in seiner Anleitung zur freien Ansicht der Philosophie, München 1804, und in Verstand und Vernunft. München 1806. Ferner auch hin und

wieder in den Schulreden seit 1813, wo die Jugendbildung aus den innersten Tiefen der Gefühle und des Gemüthes mehr noch, als die der Einsicht des Verstandes empfohlen wird. (S. unten §. 181.)

4) Friedr. Köppen in der Darstellung des Wesens „Philosophie." Bamberg 1806. (S. unten l. c.)

5) C. A. Eschenmaier, in der Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie, 1803; in den Gesprächen über das Heilige, 1805, und in der Einleitung in Natur und Geschichte, 1806. (S. unten §. 182.)

6) Endlich kommt auch J. Salat in seinen neuesten Schriften, z. B. in den Grundzügen der allgemeinen Philosophie, München 1820, immer wieder auf den Satz zurück: „daſs alles Wissen sich auf den Glauben gründe, welcher die Offenbarung des Absoluten voraussetzt." — Warum soll denn nun aber Begriff und Gefühl, Wissenschaft und Glauben auſsereinander getrennt festgehalten, und nicht vielmehr beide in Eins gebildet werden, was doch gerade das Wesen der Philosophie ist?

7) Flor. Meilinger scheint gleichfalls zu den Gefühlphilosophen sich hin zu neigen, indem er in seinem Grundrisse der Logik und Metaphysik, München 1821, §. 1. 2. der Einleitung: „die Erkenntniſs des Wahren aus der Liebe zum Wahren" hervorgehen läſst, da doch eine Liebe ohne alle Erkenntniſs unmöglich. — Denn ob man wohl Erkenntniſs ohne Liebe findet; so kann doch Liebe nimmermehr ohne Erkenntniſs seyn. — Erkenntniſs, wenigstens Instinktartige, ist also früher und das Bedingende der Liebe; denn Ignoti nulla cupido, incogniti nullus amor. Vergl. oben §. 29. die Lehre Blaise Pascal; von Meilinger's Logik und Metaphysik erschien 1825 die zweite Auflage; und 1827 folgte der Grundriſs der Moral-Philosophie und des Natur-Rechts.

B. Fort-

B. Fortbildung der Vernunft-Kritik zur Wissenschaftslehre.

§. 151.

Umwandlung des Kantischen transcendentalen Idealismus zur vollendeten Wissenschafts-Lehre in der Form einer absoluten Subjectivitäts- oder reinen Ich-Lehre durch J. Gottl. Fichte.

Trug nun Jacobi, das Haupt der Gefühl- und Glaubensphilosophen, darauf an, das Wissen im Glauben untergehen zu lassen, anstatt dasselbe in ein höheres Bewufstseyn zu verklären:— (gleich als ob es nicht Pflicht wäre, den durch den Vernunft-Instinkt gefundenen Gott durch Bekämpfung und Zerstörung der ihm verhüllenden, und uns von seinem Anschauen und seinem Besitze trennenden Welt der Finsternifs und der Unwissenheit [sey es auch, dafs wir in diesem Kampfe nicht allemal siegen] zu verherrlichen,) so suchte dagegen Joh. Gottl. Fichte (gebor. 1762 bei Bischofswerda in der Lausitz, Prof. zu Jena 1793—99, zu Erlangen 1801 und zu Berlin 1809, † 1814 ebend.) den Kant'schen transcendentalen Idealismus als Wissenschaft in der Form der absoluten Subjectivitäts- oder Ichheits-Lehre zu vollenden.

Fichte's Philosophie geht aus von der intellectualen Anschauung eines absoluten Ich = Ich, das an sich als reine Thätigkeit und alle Realität seyend, eben darum nicht dieses, noch jenes bestimmte objective oder subjective Seyn ist, gleichwohl aber eine bestimmte Gestalt und Verwirklichung nur dadurch erlangen kann, dafs es durch ursprüngliche Entzweiung in ein Wissen und Seyn, wovon je eines das andere bestimmt, und selbst wieder durch das andere bestimmt wird, in eine grenzlose Menge empirischer Endlichkeiten von Ichs = Nicht-Ichs auseinander fällt.

Sein Streben und die höchste Aufgabe seiner Philosophie ist demnach darzuthun: wie gerade auf dieselbe Weise, wie das endliche empirische Ich, durch die beschränkende Bestimmung des ihm im absoluten Ich = Ich gegenüberstehenden Objects zum Selbstbewuſstseyn, und mithin zum Wissen kommt, also auch umgekehrt das Object als ein dem Wissen gegebenes, nicht etwa bloſs der Form nach als ein gedachtes und empfundenes, sondern auch als ein dem Stoffe, Seyn und Wesen nach an sich seyendes und verwirklichtes, lediglich ein Produkt des Ichs, mittelst eines, von aussen zwar unbedingten, von innen aber wechselsweise sich selbst bedingenden und von sich selbst bedingten Processes der ursprünglichen Thätigkeit des Ichs seye, indem er nachwies und zeigte, daſs auch der gesammte Stoff der Dinge weiter nichts, als gerade die objectiv gewordene Form derselben seye, womit dann offenbar die ganze Welt des objectiven Seyns in eine Welt des subjectiven Wissens verwandelt würde, deren Gesetze keine andere, als eben die Gesetze der reinen, ursprünglichen Thätigkeit des Ichs, und von diesem also a priori erkennbar wären.

Hiemit würde dann aber auch (die Wahrheit dieses Systems vorausgesetzt), wie Jacobi in seinem Sendschreiben an Fichte so wahr als unwidersprechlich erhärtete, vom Wissen überall nichts übrig geblieben seyn, als eben „eine Mathesis pura, ein Spiel mit leeren Zahlen, ein Weben des Webens, eine Verwandlung der Sachen in bloſse Gestalten, und der Gestalten in Sachen, ein Aus- und Eingehen aus Nichts, zu Nichts, für Nichts und in Nichts. — Denn dadurch, daſs die Fichte'sche Wissenschaftslehre zur klaren Einsicht gelangt, „daſs nichts auſser dem Ich seye, erkennt sie zugleich auch nothwendig die Nichtigkeit des

dem absolut nichtig erkannten, und gleichwohl das Ich bedingenden Nicht-Ich gegenüberstehenden Ichs, und mithin die Nichtigkeit seiner selbst, indem es ja selbst als ein endliches Ich nur seyn kann, in wie ferne Nicht-Ich ist, das doch erwiesener Massen eine Nichtigkeit ist.

Daſs nun die Leerheit des Ichs, das in seiner Absolutheit alle Realität seyend, eben darum nicht diese noch jene bestimmte ist, zugleich Princip der Vollheit werden möge, wird dadurch erhalten, daſs dasselbe in der Wirklichkeit gesetzt, immer nur ein endliches und mithin ein schlechthin mangelhaftes wird, das also unmittelbar eines andern bedarf, und der Anknüpfungspunkt für Anderes, welches die Bedingung desselben ist, wird. — Das Ich spielt mithin auf diese Art die doppelte Rolle, das eine Mal absolut, das andere Mal endlich zu seyn, um in der letzten Qualität ein Anfangspunkt für die ganze empirische Unendlichkeit werden zu können.

§. 152.

Vergleichung Fichte's mit Kant und Jacobi; — Angabe von Fichte's Hauptschriften aus seiner frühern Epoche.

Vergleicht man demnach Fichte in der ersten negativen Hälfte seiner Wissenschaftslehre mit Kant und Jacobi, so findet sich's zuvörderst: a) daſs alle Drei darinnen übereinkommen, daſs sie dem endlichen Vernunft-Wesen eine wahre und eigenthümliche Realität und Selbstständigkeit auſser Gott zugestehen; folglich das Endliche als eben so absolut als das Unendliche setzen müssen; — b) der Unterschied zwischen allen dreien als eignen besondern Systemen besteht hingegen darin, daſs Gott nach Kant ein schlechthin unerkennbares und problematisches, nach Jacobi ein bloſs geglaubtes und gefühltes, nach Fichte

endlich ein negatives und schlechthin ideales Nicht-Ich = Ich ist: woraus dann offenbar erhellet, daſs keines dieser drei Systeme wahre Philosophie seyn kann; denn die erste Forderung aller wahren Philosophie ist, „das alleinige wahrhafte Seyn des Unendlichen, und das eigentliche absolute Nicht-Seyn alles Endlichen, wenn es in seiner Getrenntheit von Gott aufgefaſst wird, anschauend zu erkennen," eine Forderung, die keines dieser Lehrgebäude, die sämmtlich in der Subjectivität befangen bleiben, erfüllte.

Anmerk. 1. Fichte's Hauptschriften, die das jetzt beschriebene System der absoluten Subjectivitäts- oder Ich-Lehre enthalten, sind: 1) die Einladungsschrift über den Begriff der Wissenschaftslehre, Weimar 1794. (2te Aufl. 1798. Jena und Leipzig.) — 2) die Grundlage der Wissenschaftslehre, Leipzig 1794. (2te Aufl. 1802. ebend.) sammt den beiden Einleitungen im philosophischen Journal von 1795. St. I. und IV.; — 3) der Grundriſs des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, Jena und Leipzig 1795.; — 4) die Grundlage des Naturrechts 1796 und 97. ebend. I. und II. Theil. — 5) das System der Sittenlehre (1798 ebend.); — 6) die Appellation und Verantwortung wegen des angeschuldigten Atheism, Jena und Leipzig bei Gabler, dann Tübingen bei Cotta 1799.; — 7) endlich die beiden kleinen Schriften: „über die Bestimmung des Menschen," 1800. Frankfurt und Leipzig; und „sonnenklarer Bericht an das gröſsere Publicum," Berlin 1801.; darinnen der Verfasser selbst ganz unbefangen die Schwäche seiner eigenen Philosophie enthüllte, und wiewohl sie mit der gemeinen Ansicht der Dinge, und mit den Aussprüchen des unmittelbaren Bewuſstseyns sich vertrage, umständlich heraussagte: — dadurch dann aber freilich auch sein Ruhm als speculativer Philosoph bei denen, die Anfangs ein Mehreres und Sicheres in dem Buchstaben seiner Lehre zu finden glaubten, gar sehr herabsank.

Anmerk. 2. Fichte's neuumgebildetes System, darinnen er durch Negation der Negation ein positives Resultat zu gewinnen versucht. Siehe unten §. 194.

Anmerk. 3. Eine vollständige Ausgabe der sämmtlichen Schriften, die etwa auf 10 bis 14 Bände sich belaufen dürfte, ward schon 1820 in der Vorrede zu Fichte's Staatslehre (Berlin 1820 bei Reimer) angekündiget, die aber noch immer nicht erschienen ist. Dem daselbst vorgelegten Plane gemäſs soll die Anordnung der Schriften nach der Zeitfolge geschehen, damit den Lesern die allmählige Selbstentwickelung des Verfassers desto anschaulicher werde, und eine Grundnorm für die Anweisung und Gruppirung der verschiedenen Materien vorhanden seye. Für den ersten Band sind mithin bestimmt die Schriften, welche in die Uebergangs-Epoche von dem Kantischen Standpunkte bis zur Ausbildung der eignen Lehre fallen: als nämlich die Kritik aller Offenbarungen; die zwei politischen Gelegenheitsschriften; Zurückforderung der Denkfreiheit und Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution, dann die Abhandlungen im philosophischen Journale, herausgegeben von Niethammer. In den II. Band kommen zu stehen, die Ankündigung und Einleitung in das eigne System; die Recension des Aenesidemus und die Wissenschaftslehre selbst, sammt den dazu gehörigen Erläuterungen; im III. Bande und in den folgenden Bänden erscheinen die Rechts- und Sittenlehre, beide theils nach den gedruckten Ausgaben, theils in einer späteren Bearbeitung aus des Verfassers Nachlasse u. s. w. Eine Sammlung von Briefen endlich, theils philosophischen, theils literarischen Inhaltes soll die Reihe der sämmtlichen Werke schlieſsen.

§. 153.

Detailirte Darstellung der Fichte'schen Philosophie als Wissenschaftslehre in ihrer ersten ursprünglichen Gestaltung, als absolute Subjectivitäts- oder reine Ich-Lehre.

I. Vom Begriffe der Wissenschafts-Lehre.

1. Die Philosophie ist die Wissenschaft der Wissenschaft, folglich Wissenschafts-Lehre; denn durch sie wird alles Wissen erst möglich und begründet. Sie

ist mithin das Höchste durch sich selbst schlechthin-mögliche und gültige Wissen. Ihr Grundsatz ist daher durch keinen höhern Grundsatz beweisbar. (Siehe über den Begriff der Wissenschafts-Lehre §. 12.)

2) Dieser höchste, unbezweifelbar gewisse Grundsatz ist: Ich = Ich, welcher nicht nur die nothwendige Form (A=A), sondern auch den nothwendigen Inhalt des Selbstbewustseyns (Ich) ausdrückt. (Grundlage der gesammten Wissenschafts-Lehre, 1794. §. 1. S. 13.)

3) Das Ich ist Thätigkeit, also setzt es sich selbst; es ist zugleich das Handelnde (Subject) und das Produkt der Handlung (Object), das durch die Reflexion des handelnden Subjects auf sich selbst zu Stande kömmt. Dieses sich selbst Setzen des Ichs heiſst das Bewuſstseyn.

4) Die Reflexion des Ichs auf sich selbst hat ihren Grund in einem für die theoretische Philosophie postulirten, folglich unerklärlichen Anstoſse auf die Thätigkeit desselben; denn dadurch erst wird das Ich sich selbsten inne, und setzt sich selbst als Subject, den Anstoſs aber sich selbst entgegen als Object.

5) Aus dem ersten Grundsatze Ich = Ich (dem Satze der Einstimmung, Identität), welcher der Form und dem Inhalte nach unbedingt ist, folgt nun der zweite Grundsatz Ich zum Theil = Nicht-Ich (der Satz des Widerspruches), welcher dem Gehalte nach bedingt ist durch den ersten; denn das Nicht-Ich ist nur möglich durch das Ich.

6) Das Setzen des ersten Grundsatzes und das Entgegensetzen des zweiten müssen sich also in einen dritten wieder verbinden. Der dritte Grundsatz heiſst aber: Das Ich setzt das Nicht-Ich als durch sich selbst gesetzt sich selbst entgegen. (Dieses ist dann der Grundsatz des Grundes.)

7) Der erste Grundsatz drückt die Thesis, das Setzen, der zweite Grundsatz die Antithesis, das Entgegensetzen, und der dritte Grundsatz endlich die Synthesis, das Gleichsetzen des Setzens und Entgegensetzens, aus.

8) Der dritte Grundsatz der Synthesis löst sich dann abermal in zwei antithesische Sätze auf; den ersten: das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich; den zweiten, das Ich setzt sich selbst als bestimmend das Nicht-Ich. — Der erste Satz drückt mithin ein nothwendiges Leiden, der andere eine nothwendige Thätigkeit des Ichs aus; so dafs also eine Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich statt findet. (Grundlage S. 52 und 54.)

9) Indem nämlich das Ich, als einkehrend in sich selbst, selbst sich begränzt, setzt es sich selbst ein anderes Nicht-Ich entgegen; denn sich selbst begränzen, heifst eine Thätigkeit in sich aufheben; eine Thätigkeit aber in sich aufheben, heifst diese in ein anderes Nicht-Ich setzen; und umgekehrt, eine Thätigkeit im Nicht-Ich aufheben, heifst diese im Ich setzen.

10) In wie ferne demnach das Ich in der Reflexion durch das Nicht-Ich beschränkt erscheint, ist das Nicht-Ich oder das Universum unendlich; das Ich aber endlich; in wie ferne hingegen das Nicht-Ich oder das Universum durch das Ich bestimmt ist, ist umgekehrt das Ich unendlich, das Nicht-Ich aber oder die Welt endlich. (Grundlage S. 181.)

§. 154.

Fortsetzung.

II. Vom theoretischen Wissen des Ichs.

1) Das Vorstellen überhaupt als eine Thätigkeit, die nur durch ein Leiden, und ein Leiden, das nur durch Thätigkeit möglich ist, ist bedingt durch

die Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich; bei welcher (Wechselwirkung) man das Ich als thätig, und das Nicht-Ich als leidend, oder auch umgekehrt, das Ich als leidend, und das Nicht-Ich als thätig denken kann. Das Vorstellen, wobei das Ich als thätig concipirt wird, heifst ein Gedanke; dasjenige, wobei es als leidend gedacht wird, eine Empfindung. (Grundlage S. 195.)

2) Die Richtung des Ichs auf das Nicht-Ich beim Gedanken ist der des Nicht-Ichs auf das Ich bei der Empfindung entgegengesetzt. Das Gemüth schwebt also beim Vorstellen zwischen zwei entgegengesetzten Vorstellungen, als Einbildungskraft; und das eingebildete Schweben selbst ist das Anschauen. Durch dieses Anschauen wird das Thun und Leiden des Ichs gleichsam in Eins gebildet und also zum Bewufstseyn erhoben.

3) Das Bewufstseyn giebt also nothwendig ein Product, nämlich das Angeschaute, das, in wie ferne es als angeschautes Object nothwendig ausser das anschauende Subject fällt, diesem letzten durch eine nothwendige Täuschung als ein fremdes von aussen kommendes erscheinen mufs, weil nämlich wegen der ganz entgegengesetzten Richtung beim Produciren und Auffassen das Ich in demselben Akte nicht produciren und auffassen zugleich kann; sondern beim letzten Akte das Produkt ihm allemal schon als ein fertiges vorkömmt.

4) Das Anschauen wird also nur dadurch, dafs es fixirt wird, zur Anschauung; das fixirende aber hierbei ist die absolute Freithätigkeit des Ichs, nämlich die Vernunft; das aber, was fixirt wird, ist die Einbildungskraft, in so ferne ihre Thätigkeit durch das Fixiren eine Gränze bekömmt und eine bestimmte wird; das Product endlich ist, wie schon gesagt, die Anschauung.

5) Die Anschauung mufs aber im Bewufstseyn festgehalten werden, wenn sie als eine Realität erkannt werden soll. Dieses geschieht durch den Verstand, ein an sich selbst ruhendes, nicht productives, sondern nur synthetisirendes Vermögen, welches das Wandelbare der Anschauung bestehen macht, und gleichsam verbeständigt (d. h. verständigt), hiermit das Ideelle zum Reellen umbildend.

6) Ueber die im und durch den Verstand gesetzten Objecte reflectirt dann die Urtheilskraft, sie vergleichend, ihr Verhältnifs bestimmend, sie subsumirend und wieder von einander abstrahirend u. s. w., durch alle Richtungs- und Combinations-Weisen.

7) Der Verstand und die Urtheilskraft bedingen sich also wechselseitig: denn der Verstand gibt der Urtheilskraft die Objecte, diese aber bestimmt durch die Reflexion ihre Verhältnisse. Ist also nichts im Verstande fixirt, so findet die Urtheilskraft keine Anwendung; und umgekehrt, wo kein Urtheil ist, da ist auch kein Denken des Gedachten, und mithin keine Reflexion.

8) Die Anschauung der absoluten Freithätigkeit des Ichs, aus welcher hervorgeht, dafs nichts real seyn könne für das Ich, ohne auch ideal im Ich zu seyn, und umgekehrt; — ist die Vernunft-Erkenntnifs und das Fundament alles Wissens.

§. 155.

Fortsetzung.

III. Vom praktischen Wollen und Handeln des Ichs.

1) Wie die theoretische Wissenschafts-Lehre das Vorstellen, Anschauen und Erkennen, oder Wissen dadurch begreiflich macht, indem sie zeigt, wie das menschliche Ich, als seiner selbst bewufst, nothwendig sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich anschaue: so geht dagegen die prak-

tische Wissenschafts-Lehre, die das Wollen und Handeln abzuleiten hat, nothwendig von dem entgegengesetzten Satz aus: „daſs nämlich das Ich, gleichwohl auch als bestimmend das Nicht-Ich seiner selbst sich bewuſst seye! (Siehe oben §. 151. Lehrs. 8—10.)

2) Das Ich, als bestimmend das Nicht-Ich, ist also absolut und frei; unendlich, und die einzige wahre Realität. Grundlage der Wissenschafts-Lehre, III. Thl. S. 225.

3) Als freies hat es also Causalität; allein da das Ich in seinem Bewuſstseyn immer nur als ein endliches, das durch ein Nicht-Ich beschränkt ist, erscheinet; so kann seine Causalität gleichfalls nur als Streben sich kund thun.

4) Das Streben des Ichs aber hat als solches nothwendig allemal nur eine bestimmte Quantität der Thätigkeit; denn es geht immer nur darauf aus, wirkliche Ursache von Etwas, Etwas Bestimmtem, zu werden. Seine Thätigkeit ist daher immer begrenzt, wiewohl seine Kraft und innere Wurzel unendlich ist.

5) Es muſs also die Thätigkeit des Strebens durch eine der Kraft des strebenden Ichs entgegengesetzten Kraft des Nicht-Ichs begrenzt werden.

6) Dadurch also, daſs die Thätigkeit des Ichs gehemmt wird, wird sein Trieb zur Thätigkeit in sich selbst zurückreflektirt; und so wie es bestimmend auf das Nicht-Ich einwirkt, wirkt dieses auf das Ich zurück; und es entsteht das Spiel der Wechselwirkung zwischen der Freiheit des Ichs, und der Nothwendigkeit des Nicht-Ichs, die ewig einander nicht besiegen können.

7) Gleichwohl fühlt sich das Ich durch den Begriff der Pflicht (der sich dem Bewuſstseyn als ein unbedingtes Sollen ankündet, und die Freiheit zwar subjective nöthiget, aber nicht objective zwinget) genöthiget, dem Nicht-Ich, das an sich selbst durchaus

vernunftlos und unheilig, ja eine bloſse Schranke, und eigentlich ein rein todtes ist (denn im Wissen allein ist Thätigkeit, die im lediglich Seyenden ganz erstorben ist); welches also nur da ist, um vernichtet, und als ein Nichtiges erkannt zu werden, entgegen zu kämpfen; in der Voraussetzung, daſs durch die moralische Weltordnung (den idealen Gott) von Ewigkeit her dafür gesorgt seye, daſs endlich gelingen müsse, was durchaus seyn sollte, d. h. daſs die Vernunft ihre Rechte gegen die Unvernunft (gegen die unheilige blinde Naturgewalt) behaupten werde.

8) Je mehr Jemand an seinem Theile die moralische Weltordnung realisirt, desto mehr nähert er sich der Gottheit, in dem eigentlichen und wahren Leben wandelnd; je mehr hingegen Jemand an seinem Theile die moralische Weltordnung hindert oder stört, desto weiter entfernt er sich von der Gottheit.

9) Das Seyn der Gottheit (d. h. der activen moralischen Weltordnung) ist nicht Gegenstand der theoretischen Erkenntniſs, sondern nur allein des vernünftigen Glaubens; auch ist dieser Glaube bloſs moralischer Art; und so er mehr erhält, als aus dem Moral-Begriffe gefolgert werden kann, ist er ungereimt und abgöttisch.

10) Die Tugend des Menschen besteht in der völligen Uebereinstimmung und Harmonie mit sich selbst in seinem Innersten, d. h. in der durchgängigen Consequenz seines (praktischen) Wissens oder Gewissens, und seines Handelns, daſs der Vernunftzweck in der Welt der Freiheit realisirt werde. Tugend-Lehre, S. 343 u. 344.

11) Die Aufgabe des Staates besteht in der Verwirklichung (Realisirung) des Vernunft-Rechts an allem, was menschliches Bedürfniſs ist, und was in einem Or-

ganismus des gemeinen Lebens billig mag gefordert werden; vorzüglich aber der Freiheit, der Sicherheit und des Eigenthums.

12) Die Nothwendigkeit des Staates erhellet daraus, weil das Vernunft-Recht aufser dem Staate blofs formal seyn würde, und aller äufsern Sanktion für immer entbehren müfste; (wie wir dieses am Völkerrechte, in Ermanglung eines allgemeinen Völkerbundes aller kultivirten Nationen, offenbar sehen; da ein schwächeres Volk gegen ein stärkeres sich immer umsonst darauf berufen wird, wenn es ihm an Kraft gebricht, seine Rechte faktisch zu behaupten.) Siehe Rechtslehre, III. Kap. vom Staats-Rechte.

Anmerk. In seiner neuern Bearbeitung der Staats-Lehre in den Vorträgen aus der angewandten Philosophie, gehalten im Sommer 1813 an der Universität zu Berlin, und herausgegeben aus seinem literarischen Nachlasse, ebend. 1820 — hat sich Fichte über das Verhältnifs des Urstaats zum Vernunft-Reiche also ausgesprochen.

Da Gottes Erscheinen in der Menschheit kein Probiren noch Versuchen, sondern ein ewig-gesetzliches Sich selbst Fortentwickeln ist (S. 116); so ist auch das Recht und der Staat nicht etwas Zufälliges oder Zeitentstandenes, sondern ein Nothwendiges und Ursprüngliches.

Die Vernunft begründete unter den Menschen die Ehe, diese die Familie, diese die Erziehung, und diese endlich den Staat, wenigstens bei den Kindern Gottes, d. h. dort, wo die Sittlichkeit vorherrschte, welche durch ihre Autorität nach und nach auch dort Eingang fand und finden mufste, wo ursprünglich nur gesetzlose Freiheit und blinde Willkühr herrschte, nämlich bei den Kindern der Menschen, die sich endlich freiwillig oder bezwungen den Kindern Gottes unterwarfen. (S. 125—140.)

Allein der Staat, als Rechts- und Gesetz-Anstalt, gegründet auf Autorität und Naturglauben, läuft immer Gefahr, mit der Vernichtung des Autoritäts-Glauben durch die in der Zeit unaufhaltsam fortschrei-

tende Aufklärung und Verstandes-Einsicht vernichtet zu werden, bevor der grübelnde, im Zerstören alles bestehenden, und im Hervorbringen neuer wandelbarer Schöpfungen sich gefallende Verstand zur klaren Einsicht reifet. (S. 142 und 143.)

Demnach durchwandert der Staat in seiner Fortbildung und Entwicklung nothwendig drei Gestalten: a) die des traditionellen (S. 146—161); b) die des nach wandelbaren Zweckbegriffen gebildeten (S. 161—174); c) die des wahrhaft Vernünftigen. (Vergl. unten §. 223. Anmerk.)

Das Ideal des wahrhaft vernünftigen Staats, welcher nichts geringeres, als die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden seyn kann, ist eine Gottesherrschaft (Theokratie), gegründet nicht auf die Autorität eines blinden Glaubens, sondern auf die klare Einsicht, daſs Gott erschienen ist, und erscheinen soll in der Menschheit. S. 187.

Das Christenthum, aber nicht bloſs als Lehre, sondern als Princip einer Weltverfassung (S. 262) ist die erste Grund-Bedingung dieser rationellen Theokratie (S. 269), darinnen die nähern Bedingungen a) zu einer fortdauernden freien gelehrten Schule. (S. 282.) b) Die Anerkennung der Kirche durch den Staat (S. 283), so wie umgekehrt die des Staats durch die Kirche (ebend.), und endlich c) die gänzliche Unabhängigkeit im blinden Autoritäts-Glauben, so wie von rechtlichen und politischen, also auch im religiösen und kirchlichen; dagegen aber auch eben so unbedingte Unterwerfung unter die Einsicht des Vernunft-Begriffes (S. 286) beschlossen liegen.

§. 156.

Kritik der Fichte'schen Ich-Lehre, als endend mit einem negativen Resultate.

Die Schwächen der Fichte'schen Ich-Lehre in ihrer ersten und ursprünglichen Gestalt sind:

a) daſs diese Philosophie das absolute Seyn nicht als Natur, die absolute Vernunft nicht als an sich

seyend, sondern nur im unendlichen Progresse werdend schaut, d. h. daſs das eigentliche und wahrhaft göttliche ein rein negatives, und folglich ein nicht seyendes für das Erkennen; hingegen das empirische Ich und das empirische Nicht-Ich, deren doch keines ein absolutes ist, beide zusammen das einzig wirkliche sind; jenes das ursprünglich bestimmende, dieses das ursprünglich bestimmbare.

b) Daſs hier das empirische Ich eine ihm durchaus nicht zukommende Selbstständigkeit affectirt, und sich in der Abhängigkeit von der Natur, und im Verschwinden derselben gleich unselig fühlt.

c) Daſs sie das empirische Nicht-Ich, die gesammte körperliche Natur, als ein rein-gottloses, d. i. wesentlich-böses und unvernünftiges anschaut, welches nur da ist, um vernichtet zu werden.

d) Daſs sie eben diese körperliche Natur ganz formal und abstract, als einen Inbegriff von allerlei rein zufälligen Qualitäten, folglich als eine unlebendige und unorganische Masse erfaſst und charakterisirt.

e) Daſs dem reinen Willen, ohne Inhalt, weiter nichts übrig bleibt, als die hohle Deklamation, daſs das Gesetz um des Gesetzes willen erfüllt werden müsse; zum Inhalt aber nichts, als eine aus der Zufälligkeit der Empirie aufgenommene unendliche Menge von Pflichten und Tugenden, die sich einander selbst widersprechen, und nimmermehr zur Totalität und Vollendung eines Systems mögen gebracht werden.

f) Daſs das Sollen im Grunde immer nur ein leeres Wollen bleibt, das nichts kann; so wie das Erkennen nur ein formelles Denken, das höchstens nur seine eigene Nichtigkeit erkennt.

g) Daſs hier die **Tugend** (indem sie sich in Moralität, das Bewuſstseyn, die Pflicht um der Pflicht willen gethan zu haben) verwandelt: zum nothwendigen Wissen um sich selbst, d. h. zum **Pharisäismus** werden muſs.

h) Daſs endlich auch der **Staat** nicht als der lebendige Organismus des Rechts, welcher sich mit dem Gesetze zugleich setzt, und in dem Volke wahrhaft objectiv wird, sondern nur als ein **Allgemeines des Begriffes in Abstracto** aufgestellt ist, von welchem abhängig zu seyn, die absolute Vernichtung aller individuellen Freiheit seyn würde.

Anmerk. 1. Allein so wie die Reflexion und Skepsis überall nur die negative Seite der philosophischen Wahrheit ist, welche jedoch erst dialektisch durchgeführt werden muſs, um die Scheinwelt des Endlichen zu zerstören, da der Geist, bevor diese nicht überwunden ist, in der rechten Erkenntniſs nicht zu wurzeln vermag; so ist auch das negative Resultat, womit die Wissenschaftslehre in ihrer ersten Darstellung endet, nicht etwa ausgesprochen, daſs es bei dieser absoluten Negation sein schlieſsliches Bewenden habe, sondern vielmehr darum, daſs daran mit unwiderstehlicher Gewalt das Bewuſstseyn des Absoluten, als der wahrhaften **Realität**, hervorbreche.

Indessen darf die Wissenschaftslehre auch in ihrer ersten Gestalt, wo sie sich als bloſse Theorie des Bewuſstseyns ausgab, und folglich die eigentliche Qualität des Absoluten dahin gestellt seyn lieſs, so wenig als die reine Mathematik als atheistisch verschrieen werden.

Die positive Seite der Wissenschaftslehre, welche durch die Negation der Negation gewonnen wurde, ist in der Schrift **vom heiligen Leben in Gott** ausgesprochen. S. **unten** §. 194 ff.

Anmerk. 2. Als eine spätere Ausgeburt der **Fichte'schen Ich-Lehre** von ihrer negativen Seite kömmt zu betrachten **Arthur Schoppenhauer**, die Welt als Wille und Vorstellung; vier Bücher, nebst einem Anhange, welcher die Kritik der Kantischen Philosophie enthält. Leipz. 1819. 8.

Des Verfassers Hauptvorhaben ist zu zeigen: „dafs die Erscheinung, die Welt als Vorstellung, und das Ding an sich der Wille seye.“

Zur leichtern Verständnifs des Buches verweiset derselbe auf zwei seiner frühern Abhandlungen: 1) über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, Rudolstadt 1813. 8.; und 2) über das Sehen und die Farben. Leipz. 1816. 8.

§. 157.

Bemühungen des gemeinen Menschen-Verstandes und des gläubigen Gefühles gegen das negative rein zerstörende Resultat der Ich-Lehre.— Bardili's Grundrifs der ersten Logik.

Da die Fichte'sche absolute Subjectivitäts- oder reine Ich-Lehre in ihrer ersten ursprünglichen Form als allgemeine, durchaus ideelle Wissenschaftslehre (darinnen der Kantische Formalismus auf das höchste getrieben, und alle Wirklichkeit als hervorgehend aus dem Nichts des reinen Selbstbewufstseyns, das wiederum nichts anderes, als leeres Wissen ist, dargestellt wurde) weder den Geist, noch das Gemüth befriedigen konnte, so erschienen eben allerlei Versuche, diesen transcendentalen Idealismus aus seiner Einseitigkeit zu einen das Wissen mit dem Gewissen mehr versöhnenden Realismus zu ergänzen.

Logisch und mathematisch unternahm zuerst C. G. Bardili († 1808) im Grundrisse der ersten Logik, gewidmet der Berliner Akademie, dann den Herren Herder, Schlosser, Eberhard und Fr. Nicolai, Stuttgard 1799, den Fichte'schen Idealismus zum dualistischen Realismus zurückzubilden.

Bardili's Princip alles Wissens ist die absolute Identität des reinen Denkens, als ein unendliches Wiederholen des Eins in Vielen; durch das reine

Denken

Denken aber wird nach ihm noch nichts Bestimmtes gedacht, das cogitare infinitum mufs also zu einem cogitans und cogitatum kommen, d. h. das Denken als Denken mufs ein angewandtes werden. Zur Anwendung des Denkens gehört Materie (Stoff), die schlechthin postulirt werden mufs. Die Correlation des Denkens und der Materie, das Band des Geistes und der Natur gründet sich auf ein Ur-Eins, das sich am Denken, so wie an den Objecten darstellt und offenbart. Dieses Ur-Eins ist wesentlich das Urwahre an allen Wahren, nämlich Gott, das Urprincip aller Realität, alles Denkens und alles Seyns.

Auch Reinhold liefs sich durch diese hohlen Worte von der absoluten Identität des reinen Denkens und von Anwendung des Denkens, vom Ur-Eins, und dem hinzukommenden Stoffe, der ein Etwas, aber kein Eins, sondern ursprünglich und an sich ein Vieles, das aber durch das Ur-Eins in ein ihm von ferne ähnliches Eins umgebildet werden möchte u. s. w. (die durchaus keine ächte Idee (Vernunft-Anschauung), sondern weiter nichts, als eine rohe Zusammensetzung einiger zufällig aufgegriffener idealistischer Phrasen, mit einigen dualistischen und empirisch-psychologischen Vorstellungen enthalten), täuschen, und machte im völligen Ernste Anstalt, die ganze speculative Philosophie, nach Bardili's Vorschlag, auf die allgemeine Denklehre und ihre Anwendung zurückzuführen: indem er zu diesem Behufe in seinen eigenen Beiträgen (Hamburg 1801 — 1802), Heft II. num. III—V., und Heft III. num. III., die Elemente der Bardilischen ersten Logik neu darstellte, und mit einer Dedication an die Professoren Maczek in Wien, Paulus in Jena und Socher in Ingolstadt herausgab, aber auch bei diesen keinen Beifall fand.

Fichte in seinem Sendschreiben an Reinhold (Tübingen 1801) — und Schelling in Hegel's kritischem Journal (Tübingen 1802), I. Band 1. Stück, haben beide die Gemeinheit dieser unförmlichen Composition anschaulich gemacht; und der letztere bemerkte insbesondere, wie diese sogenannte Philosophie, die nur bemüht ist, ganz gemeine Popularitäten (z. B. daſs das Denken als Denken Charakter der Vernunft, und der unstreitige Charakter des Denkens absolute Identität ist) in philosophische Formeln einzukleiden, gerade da aufhöre, wo die rechte construirende Philosophie, die an sich weder Idealismus, noch Realismus in der Trennung ist, anfängt. Zur Vergleichung setzt er noch aus Plato's Philebos (pag. 219. 220. — Edit. Bipont.) die Stelle her, wo es heiſst: „Die Alten, besser und näher den Göttern, als wir, haben uns die Sage hinterlassen, — daſs aus Einem und Vielen die Natur alles desjenigen seye, von dem man sagt, daſs es ewig seye, und daſs dieses die Unendlichkeit und die Grenzen in sich zusammengewachsen enthalte: — Die sich aber jetzt Philosophen nennen, setzen das Eine und das Viele, wie es kommt, früher oder später, als es recht ist; nach der Einheit aber unmittelbar unendliches Vieles: das Mittlere aber entflieht ihnen.

§. 158.

Bouterweck's Apodiktik. Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften und Religion der Vernunft.

Gleichfalls dualistisch, und ein objectives absolutes Seyn als Grund alles subjectiven Erkennens fordernd und postulirend, entwarf Friedr. Bouterweck († 1828) die Idee seiner Apodiktik (Feststellung des Grundes aller Wahrheit und Beweise), Göttingen 1799. 8., nach folgender Skizze:

„Nach den drei Grundkräften der Seele, Denken, Urtheilen, oder Wissen, und Thun, ist auch die

Apodiktik dreifach: logisch, transcendental und praktisch." „So wie nun die Grundlage alles Denkens, alles Gefühls und alles Thuens das Seyn ist; das also nicht erst aus dem Denken oder Thun, wie die Ich-Lehre behauptet, hervorgeht: so ist auch die Grundlage der logischen und praktischen Apodiktik die transcendentale, nämlich die Apodiktik der transcendentalen Urtheilskraft, dadurch Subject und Object als Eins, nämlich als eine absolute Virtualität angeschaut werden."

„Mit dieser absoluten Virtualität oder Lebendigkeit der Kraft (die objective in Hinsicht auf das Wissen zwar gebunden, subjectiv aber in Hinsicht auf das Wollen frei ist) haben wir alles Seyn und Thun, nämlich die ewige, absolute und reine Einheit, haben wir mit einem Worte die Welt in uns, und uns in der Welt als Eins erfaſst; und zwar nicht durch Begriffe und Schlüsse, sondern unmittelbar durch die Kraft, die selbst unser Daseyn ausmacht, und unsere vernünftige Natur constituirt."

„Im Gegensatze gegen die eine absolute Virtualität, die in jeder Hinsicht unendlich ist, ist der Mensch nur allein eine endliche Virtualität, in einer Sphäre von mehrern seines Gleichen gesetzt, und objective durch das gleiche Erkennen, subjective durch das gleiche Wollen mit ihnen zu einem All verbunden: daher dann die absolute Forderung des Sittengesetzes der gegenseitigen Anerkennung, daſs jeder Mensch seinen Nebenmenschen als Vernunftwesen behandle, so wie er selbst behandelt seyn will."

„Das All selbst, oder wohl gar Gott zu erkennen, ist jedem Sterblichen unmöglich; da keiner mit seinem Erkennen je über oder auſser sich selbst sich zu erschwingen vermag u. s. w."

Wer sieht nun also nicht, daſs diese Apodiktik, welche sich die vornehme Miene giebt, über

die Schranken der endlichen Subjectivitäts- oder reinen Ichlehre bis zur Anschauung der ewigen absoluten und reinen Einheit, d. h. des Absoluten selbst als absoluten Virtualität durchgedrungen zu seyn, *ihrem eignen Geständnisse nach eben auch nur eine Ixions-Wolke, statt der Gottheit ergriffen habe.* Denn *Gott*, der Lebendige, muſs doch wohl mehr als *bloſse Virtualität* und Streben, er muſs ein *substantielles an sich und für sich*, er muſs *Leben* und *Geist* seyn, und als solcher unmittelbar durch die Wissenschaft mittelst seiner eignen Selbstoffenbarung erkannt werden mögen.

Bouterweck's Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften nach einem neuen Systeme, II. Theile, Göttingen 1813 und 1820. 8., vertheidigt den Glauben der Vernunft an sich selbst, und schlieſst sich also an Jacobi an. *Siehe oben* §. 147—150.

In seiner jüngsten Schrift: „*Die Religion der Vernunft*, *Göttingen* 1824, äuſsert *Bouterweck* Seite 73: „Dem subjectiven Standpunkte nach bedeutet *wahr*, was der Mensch sich auf eine gewisse Weise vorstellen muſs, weil er nun einmal Mensch ist.“

Daraus entwickelt sich nun aber nothwendig ein unbedingter Skepticism, weil man doch nicht wissen kann, ob nicht unser ganzes angebliches Erkennen bloſse Selbsttäuschung seye, in der wir uns manches als zufällig, manches als nothwendig vorstellen, was der Fluſs des Bewuſstseyns, nach den Gesetzen der eignen Natur entwickelnd, aus sich hervorbringt; womit dann alle Wirklichkeit für uns zur bloſsen Vorstellung wird; selbst *das Absolute*, wenn dasselbe nur als Vorstellung, seye es auch als Vernunftvorstellung, erfaſst wird. Darum muſs alles Absolute vielmehr als dasjenige ergriffen werden, was durch seine Idee sich selbst als *wirkliches* und *urwirkliches* ankündiget. Aber freilich, ohne

den Glauben an die Vernunft, muſs jene Idee und der Gedanke ihrer Wirklichkeit vor der Reflexion sich immer wieder in ein nur subjectiv-nothwendiges Vorstellen verwandeln, womit alle Realität dahin sinkt. Religion der Vernunft, S. 109. 110.

Hier also erhellet recht offenbar, daſs je eifriger der Verfasser die höhere Wahrheit zu erringen sucht, desto unverhüllter die schmerzliche Zerrissenheit seines Gemüthes offenbar wird.

§. 159.

Krug's neues Organon und Fundamental-Philosophie. Jos. Rückert's Realism.

Die angebliche Einheit des Ideellen und Reellen, des Subjectiven und des Objectiven, des Wissens und des Seyns bei W. Traugott Krug in seinem Organon (Meiſsen 1801), so wie in seiner Fundamental-Philosophie (Züllichau und Freistadt 1803; 2te und 3te Auflage 1819 und 1827 Leipz.) ist weiter nichts, als die synthetische Einheit des unmittelbaren gemeinen Bewuſstseyns, darinnen das Denken mit einem Seyn, das Ich mit einer Welt nothwendig und ursprünglich verbunden erscheint, ohne daſs sich diese Verbindung weiter erklären lasse.

„In unserm Bewuſstseyn,“ heiſst es im Krug'schen Organon S. 75, „ist eine ursprüngliche transcendentale Synthesis zwischen dem Realen und Idealen, zwischen dem denkenden Subjecte und der gegenüberstehenden Auſsenwelt gegeben. Dasjenige System nun, das diese transcendentale Synthesis anerkennt und behauptet, ohne sie erklären zu wollen, weil, um sie zu erklären, man von dem Einen oder von dem Andern anfangen, und mithin die Synthesis aufheben müſste; — heiſst transcendentaler Synthetismus; welcher also transcendentaler Realismus und transcendentaler Idealismus in unzertrennlicher Vereinigung ist.“

Dieses Lehrgebäude, das gerade dasjenige, was es erklären sollte, für die Auflösung selbst gibt, und Philosophie zu seyn vermeint, während es weiter nichts, als empirische Psychologie heifsen kann, hat Hegel in seinem kritischen Journal, I. B. I. Heft S. 104, zwar scharf und beissend, aber gerecht und gründlich beurtheilt, was auch der Verfasser in der Vorrede der Fundamental-Philosophie gegen den Ton jener Recension excipirte.

Das System der gesammten Philosophie umfafst nach Krug folgende sechs Haupttheile: 1) Logik, 2) Metaphysik, 3) Aesthetik, 4) Dikaeologie, 5) Aretologie, und 6) Eusebiologie, sonst auch Religionslehre. In dieser letzteren nun, obschon sie ein absolutes Vernunftbedürfnifs ist, gibt es gleichwohl, nach der Meinung und dem Geständnisse des Verfassers, gar keinen vernunftnothwendigen Begriff (da es Jedem frei stehen müsse, sich Gottes Eigenschaften zu denken, wie er will, und Gott eben nicht zürnt, wenn man Ihn gerade nicht so denkt, wie er in seiner absoluten Vollkommenheit ist, die kein Mensch zu fassen vermag); eine Lehre, die abermal schlechthin verwerflich ist. S. Krug's Handbuch der Philosophie, II. Bände. Leipzig, 1. Aufl. 1820, 2. Aufl. 1822.

Anmerk. Nicht weniger verwerflich ist wohl auch Rückert's Rath: „allem Wissen, als nur auf subjective Vorstellungen gegründet, nicht zu glauben; den Ideen hingegen unbedingt zu glauben, weil das innerste Gefühl dafür Bürgschaft leistet.

Denn verdienen die Ideen wegen der Gewissensgefühle unbedingten Glauben; warum denn nicht auch die theoretischen Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes und der sinnlichen Erfahrung, da doch beide in demselben unmittelbaren Bewufstseyn gegründet sind? — Und mufs denn nicht auch das auf Geheifs der Ahndung des Gewissens Geglaubte nach Verstandesgesetzen gedacht und ausgesprochen werden?

§. 160.

Fries neue Kritik der Vernunft.

Fries, J. Fr., den Friedr. Heinr. Jacobi noch i. J. 1815 einen der scharfsinnigsten Denker nannte, suchte der Leerheit der Wissenschaftslehre in ihrer negativen Hälfte in seiner neuen Kritik der Vernunft, 3 Bände, Heidelberg 1807., die Hegel seiner Seits im Grundrisse des Naturrechts u. s. w. (Berlin 1821.) §. 15. S. 26. eine absolute Verseichtigung der Kantischen hiefs, „durch die Berufung auf die reinen und objectiven Gefühle abzuhelfen, die er für unmittelbar aus der Vernunft entspringende Urtheile erklärt, und sie defswegen Grundurtheile der Vernunft genannt wissen will.“ Ebend. die Theorie des Gefühls I. B. S. 75 und 341.

„Aller Irrthum kommt nach ihm nur aus der wiederbeobachtenden willkührlichen Reflexion, theils über die unmittelbare Sinnenanschauung, welche der mathematischen Demonstration, theils über die unmittelbaren Erkenntnisse oder Grundurtheile der Vernunft, welche der philosophischen Deduktion zu Grunde liegen, in wie ferne die Reflexion in jenen Anschauungen oder diesen Grundurtheilen enthalten zu seyn oder nicht enthalten zu seyn, fälschlich voraussetzt, was sie eben wahrnimmt oder nicht wahrnimmt.“ Ebendaselbst S. 339.

„Der ganze Streit um Wahrheit und Gültigkeit der Erkenntnifs tastet also die unmittelbare Ueberzeugung unserer Vernunft, dieselbe sey ein Wissen durch Anschauung, ein Glauben ohne Anschauung, oder ein Ahnen durch Gefühle, gar nicht an: denn in der Vernunft-Ueberzeugung ist lautere Wahrheit in der einen oder in der andern Form, des Endlichen oder des Ewigen, des Immerbeharrenden in der

Natur, oder des Immerwechselnden der Schönheit.“ Ebend. 339. 341.

Wissen durch Anschauung läfst sich eigentlich nur von sinnlichen Dingen, aus Ideen aber ist keine Wissenschaft möglich, sondern nur Glaube, eine über die Wissenschaft hinausreichende Ueberzeugung. Alle Wissenschaft hat nur die Natur, d. h. die sinnliche Erscheinung zum Gegenstand.“ Neue Kritik der Vernunft, Band II. S. 324. zu vergleichen mit 682 ff.

Da jedoch Fries selbst die unmittelbaren und eigenthümlichen Erkenntnisse, dunkle, unaussprechliche Vorstellungen nennt; so dringt sich jedem Freunde der Wissenschaft nothwendig die Frage auf: Ob denn der Glaube und das Gefühl, womit freilich alle reelle Erkenntnifs anfangen, auch immer und ewig dunkel und unaussprechlich bleiben, oder vielmehr durch den deutlichen Begriff zur Wissenschaft sollen und mögen erhoben werden?

Anmerk. In seinem Handbuche der psychischen Anthropologie, Jena bei Cröker 1. u. 2. Band 1820, 21. 8. folgt er in der neuversuchten Theorie unsers geistigen Lebens Kant und Platnern, jedoch mit manchen Eigenthümlichkeiten. Von dem Unterschiede des menschlichen Lebens als Verstand - und Vernunftleben ausgehend versucht er zuvörderst alle Aeufserungen des geistigen Lebens auf die 3 Bildungsstufen der Sinnlichkeit, der Gewohnheit und der Selbstbeherrschung zurückzuführen, und gesteht übrigens, dafs der psychologische Anthropolog, wenn er zugleich ein Wissenschaftskundiger (Philosoph) ist, nicht nur zu beschreiben, sondern auch zu erklären, d. i. die Erscheinungen aus allgemeinen Gesetzen abzuleiten habe. Er will also seinen Lesern in dem vorliegenden Werke das Geheimnifs des Entstehens der menschlichen Erkenntnisse, Gefühle, Bestrebungen und Thaten kund thun, indem er es unternimmt, die drei ursprüng-

lichen Vermögen des menschlichen Geistes, als nämlich das Vorstellungs-Gefühl und Bestrebungs-Vermögen (von ihm Erkenntnifs-Gefühl und Thatkraft genannt), mit den drei Bildungsstufen, der Sinnlichkeit, Gewohnheit und der Selbstbeherrschung zur Lebens-Einheit wie ein Weber den Einwurf mit dem Schweife oder Zettel zu verbinden.

Daher behandelt er im I. Bande, nach vorausgeschickten allgemeinen Betrachtungen im 1. Abschnitte von den Grund-Vermögen des Geistes und den Hauptstufen seiner Ausbildung; im 2. bis 4. Abschnitte a) das speculative Gebiet des menschlichen Lebens unter der Herrschaft der Erkenntnifs oder unter der Idee der Wahrheit; b) das Sentimentale unter der Herrschaft der Gefühle, oder unter der Idee der Schönheit, und das praktische unter der Herrschaft des Willens oder unter der Idee der Güte; wobei er jedoch nur auf dem Gebiet der Erkenntnifs die angegebenen Haupt-Bildungsstufen genau verfolgen konnte, während Gefühl und Bestrebung gegen jene Ausführung sich sträubten.

Im II. Bande kommt die Betrachtung des Wechselverhältnisses zwischen Leib und Seele zur Sprache, und der Verfasser handelt im 1. Abschnitte von der Abhängigkeit des menschlichen Geistes vom Aeufsern und seinem Körper, so wie umgekehrt von den unwillkührlichen Einwirkungen der Gemüthsbewegungen auf den Körper. Im II. Abschnitte von den Geisteskrankheiten, deren Ursachen und Heilung. Im III. Abschnitte endlich von den Stufen der Ausbildung des Geistes und den Unterschieden derselben; wiederholend, dafs der durchgreifende Erklärungsgrund in dem Verhältnisse des Verstandes und der Selbstbeherrschung zum untern Sinne und Gedankenlaufe zu suchen sey.

Im physikalischen Fache erschien von Fries ein weitschichtiges Werk „die mathematische Naturphilosophie nach philosophischer Methode behandelt;“ Heidelberg 1822. 8. darinnen die Kantische Dynamik mit einigen wichtigen Modificationen dargestellt wird.

Sein System der Metaphysik, ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstunterricht, Heidelberg 1824. 8., bleibt ganz

bei Kant stehen, bis auf die Religionsphilosophie, wo das Eigenthümliche des Verfassers in seiner religiös-ästhetischen Weltansicht besteht.

§. 161.

Friedr. Calker Urgesetze des Wahren, Guten und Schönen.

Auch Calker, Professor der Philosophie zu Bonn, kommt noch als angeregt durch Kant zu betrachten; denn das höchste Ziel der Wissenschaft überhaupt ist ihm das formelle Wissen des Begriffes, mit dem des erkennenden und ahnenden Glaubens zu vereinigen. Philosophie betrachtet er zuvörderst als die Wissenschaft der Erkenntnifs der innern Welt, im Gegensatze gegen die Erkenntnifs der äufsern Welt; und so wie er zu jener Geschichte Mathematik und Naturlehre rechnet, so läfst er diese aus Psychologie, Logik und Metaphysik bestehen.

Die Metaphysik nennt er die Urgesetz-Lehre des Wahren, Guten und Schönen, weil diese Urgesetze eben aus der Natur-Anlage und den Lebens-Aeufserungen des menschlichen, sich selbst bewufsten Geistes müssen aufgesucht werden.

Sein Werk, betitelt: „Die Urgesetz-Lehre des Wahren, Guten und Schönen, Berl. 1820. 8., zerfällt demnach aufser der Einleitung in 3 Bücher: A. Vom Wahren, oder der Erkenntnifs, enthaltend I. die Urgesetzlehre der begreifenden Wissenschaft der innern und der äufsern im Innern vorgestellten Natur; II. die Urgesetzlehre des das Ewige erkennenden und ahnenden Glaubens. — B. Vom Guten, oder von der That, d. h. von der Sittlichkeit und Rechtlichkeit, dann der Religiosität, enthaltend die Urgesetz-Lehre III. der menschlichen, und dann IV. der religiösen Güte. C. Vom Schönen, oder von der Liebe, enthaltend die Urgesetz-Lehre V. von dem

Schönen, und VI. von dem Erhabenen. — Jedem der drei Bücher wird übrigens eine allgemeine Grundlehre, und dem ersten und zweiten noch überdieſs eine einführende Vorbereitung durch Beobachtung und Schlüsse vorangeschickt. Zur Beurtheilung folgt hier die gedrängte Uebersicht des ganzen Werkes.

§. 162.

Urgesetze des Wahren, oder der Erkenntniſs.

Anschauung ist jede unmittelbare Erkenntniſs des im Augenblicke der Wahrnehmung oder Vernehmung die äuſsern oder inneren Sinne anregenden Gegenwärtigen; nämlich eines äuſsern Gegenstandes, oder einer innern Geistesthätigkeit. Jenes ist äuſsere, dieses innere Sinnenanschauung als unmittelbar für sich klare Vorstellung. §. 16—18. S. 16—18.

Reine Anschauung ist die der verbindenden Einheit; nämlich die des Zugleich oder des Raumes; dann die der Nacheinander oder der Zeitfolge; ferner die Begrenzung des Raumes, d. i. des Ortes, oder aber der Zeit, die der Dauer. §. 20. 21. S. 18—19.

Empirische Anschauung ist die des Gegenstandes als eines gegebenen, dergleichen aus der Gegenwart die Sinne aus der Vergangenheit das Gedächtniſs liefert. §. 22. S. 20.

Begriff ist eine Gedanken-Vorstellung der sinnlichen oder rein-vernünftigen Erkenntniſs; die letztere abermal mit oder ohne nachzuweisende rechtfertigende Anschauung.

Zu den ersten gehören die 12 Kategorien-Begriffe der Tafel der Urtheile; zu den andern die 4 Ideen, Vollendung, Vollkommenheit, Freiheit und

Ewigkeit, dann die drei Ideale, Geist, Weltordnung und Gott. §. 26. S. 23 u. 24.

Das niedrigste der Erkenntnifs ist die unmittelbare Vernehmung (Apperception). — Diese ist dreifach: a) die materielle, das Vernehmen des Erregtwerdens; b) die formelle, das Vernehmen der Selbstthätigkeit beim Auffassen; c) die transcendentale, das Vernehmen der Identität vom Erregtwerden, und von Selbstthätigkeit bei jeder Anschauung. §. 41. S. 33 u. 34.

Uebereinstimmung des subjectiven Bewufstseyns mit der objectiven Erkenntnifs, d. h. mit dem objectiven Begriffe, ist die Wahrheit des Bewufstseyns: — Uebereinstimmung des Begriffes, oder der objectiven Erkenntnifs mit dem erkannten Gegenstande selbst, ist die Wahrheit des Vernehmens. §. 43. S. 48.

Wissen ist die Vereinigung des einheitlichen und gegenständlichen, selbstthätigen und aufstofsenden Vernehmens im Selbstbewufstseyn, verbunden mit Anschauung.

Glauben ist die nämliche Vereinigung ohne Anschauung: — und Ahnen endlich ist die Ueberzeugung ohne Anschauung und ohne Begriff durch blofses Gefühl. §. 48. S. 52. 53.

Das Wissen gründet sich auf Beweise; die Beweise selbst aber stützen sich auf Vorweisung (demonstratio) durch augenscheinliche Conviction; oder aber auf Grundweisungen, die doctrinellen Ableitungen (Deductionen). §. 50. S. 56.

Wissen kann man durch reine oder empirische (einheitliche oder gegenständliche) Anschauung; oder aber durch einheitliches oder gegenständliches Denken mittelst reiner oder empirischer Begriffe. §. 59. S. 65.

Das einheitliche reine Denken wird durch die Kategorien-Begriffe bestimmt (§. 89. S. 88.); und aus diesem gehen die Grundsätze der a priori bestimmten Naturerscheinung der Erfahrung hervor. §. 120. S. 105.

Das Gemüth ist der durch die Quantität; das Ich oder der Geist, der durch die Qualität bestimmte Gegenstand des reinen Selbstbewuſstseyns; die Seele aber ist das Wesen dieses Gegenstandes. §. 203. 208. 211. S. 136. 137. 138.

Die Seele allein ist lebendig, d. i. selbstbestimmend thätig; die Masse hingegen des Leibes ist an sich durchaus todt. §. 222. S. 142.

Der Glaube ist dreifach; nämlich a) der Erkenntniſs-Glaube aus Vernunft-Begriffen ohne Anschauung; b) der That-Glaube, aus der Wahrheit des Lebens; und c) Liebes-Glaube, aus den Gefühlen des Herzens hervorgehend. §. 240. S. 153.

Die Grundwahrheiten des Erkenntniſs-Glaubens sind: 1) es gibt ein ewiges wahres Seyn der Dinge, wovon die Welt unter Naturgesetzen nur Erscheinung ist; 2) das ewige wahre Seyn der Dinge ist ohne zähl- und meſsbare Grenze ein Vollendetes; 3) das ewige wahre Seyn der Dinge ist ein vollkommenes, ohne sinnlich-beschränkende Beschaffenheiten; 4) das ewige, von sinnlichen Eigenschaften und wechselnden Zuständen unabhängige Wesen ist der Geist, oder die Seele in der Freiheit, die 5) unabhängig von Natur-Gesetzen ist; 6) die höchste Ursache endlich aller Dinge ist Gott. §. 275. 277. 282. 284. 287. 290. S. 173—180.

Die Substanz des Ahnungsglauben ist — die Anerkennung des Ewigen im Endlichen. §. 300. S. 186.

§. 163.

Urgesetze des Guten oder der That.

Das Thun oder Handeln mit Erkenntniſs ist vierfach: a) das sinnliche nach dem vorherrschenden Triebe zum Genuſs; b) das verständige nach kluger Wahl des Mittels zu einem selbstständigen Zweck;

c) das edle aus dem Triebe zum Schönen; d) das sittliche aus einem Beweggrunde des an sich Guten und Rechten. §. 333. S. 204.

Die Grundbestimmung des an sich Guten und Rechten durch die Gesetze des menschlichen Geistes gibt die philosophische Sitten- und Rechts-Lehre. §. 370. S. 224.

Die allgemeine Sittenlehre oder reine Pflichtenlehre ist die Wissenschaft von der allgemeinen Gesetzgebung für den Werth menschlicher Handlungen. §. 395. S. 252.

Dem sinnlichen, ja sogar dem verständigen und dem edlen Trieb darf man nur in so ferne folgen, als man dabei dem sittlichen Antriebe nicht entgegenhandelt.

Denn der Mensch soll schlechthin die Sittlichkeit, d. h. die Befolgung der Pflicht um der Pflicht willen zum höchsten und entscheidenden Antrieb seines Willens für all sein freies Thun überhaupt machen. §. 397. S. 255. 256.

Allein er muſs auch, um der äuſsern Rechtlichkeit willen, zu dem besten Zweck die besten Mittel wählen, §. 399. 400. S. 256., und überhaupt sein Thatleben der höhern sittlichen Gesetzgebung innerlich und äuſserlich unterordnen. §. 410. S. 264.

Darum soll der Mensch auch äuſserlich fromm, d. h. rechtlich seyn; indem er durch die That selbst die gesetzliche Gemeinschaftlichkeit der Verhältnisse des organischen Verbandes des menschlichen und bürgerlichen Zusammenlebens anerkennt. §. 449. S. 293.

Damit nun der Mensch in Befolgung der Gesetze der Sittlichkeit und Rechtlichkeit nicht verzage, ist ihm der Glaube, d. i. die zuversichtliche Voraussetzung einer ewigen Macht zur endlichen Auf-

hebung dessen, was das Gelingen des Guten hindert, nothwendig. §. 484. S. 313.

Das Gebet, d. i. die Anrufung jener ewigen Macht, wodurch sich Jemand zur Vollbringung des erkannten Guten stärkt, ist weder eine bloſse Erkenntniſs, noch ein bloſser Glaubens-Akt, sondern zugleich ein handelndes lebendiges Gefühl. §. 521. S. 337.

Die Gemeinschaft der Menschen von gleicher Ergebung und dem gleichen Glauben bildet das Reich Gottes auf Erden oder die Kirche. §. 539. S. 345.

§. 164.

Urgesetze des Schönen oder der Liebe.

Der Gegenstand der Liebe ist überhaupt das Schöne des Wissens, des Glaubens oder der Ahnung. §. 549. 550. S. 353.

Die wiſsbare Schönheit, der Gegenstand des Begriffes, ist abermal dreifach: a) die Schönheit des Seyns oder der Natur; diese ist nimmermehr weder ohne Einheit, noch ohne Mannigfaltigkeit, und wird nimmermehr wahrgenommen ohne Geschmack. §. 554—557. S. 357—361. b) Die Erhabenheit der That und des Geistes; diese ist nimmermehr ohne Abgemessenheit, Anständigkeit und Lauterkeit. §. 575—579. S. 381—384. c) Die Schönheit des darstellenden Bildes; dieses ist nie ohne klare und vollkommne Anschaulichkeit, Natürlichkeit und Verhältniſsmäſsigkeit. §. 601—603. S. 400—401.

Die ewige, vollendete und unvergängliche Schönheit des Geistes und der Ideen ist Gegenstand des Glaubens, und körperlichen Augen nicht weiter zugänglich, auſser nur in Sinnbildern. §. 648 ff. S. 477 ff.

Anmerk. Seither erschien von Calker eine Denklehre (Logik und Dialektik), nebst einem Grundriſse der Geschichte und

Literatur derselben, sammt einer psychologischen Anthropologie als Einleitung. Bonn bei Weber 1822.

§. 165.

Herbart und Reinhold der Jüngere.

Auf gleicher Linie mit Calker steht auch Joh. Fr. Herbart (Professor zu Königsberg) in seinem Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie, Königsberg 1813, und in seiner Psychologie, als Wissenschaft, ebend. 1824. Indem er in der Vorrede des letztern Werkes ausdrücklich anräth und empfiehlt: sich in die Periode von Kant und Fichte zu versetzen, wo die Philosophie in ihrer Blüthe stand, worauf bald eine Periode des Schwindels und zuletzt einer allgemeinen Abspannung folgte; welcher er auch selbst (Hr. Herbart) ohne Hilfe der Mathematik unterlegen seyn würde. Vergl. unten §. 192. meines Handbuches und Herbart's Metaphysik als Wissenschaft, erster historisch-kritischer Theil, Königsberg 1828.

Auch Leonhard Reinhold's Sohn, Ernst Reinhold, kommt in seinen Grundzügen eines Systems der Erkenntnifs- oder Denk-Lehre, Logik (Schlefswig im königl. Taubstummen-Institut 1822, kl. 8.), mit Calker (§. 161—164.) überein. Für den ersten Unterricht der Anfänger dient desselben Logik. Jena 1827.

C. Vollendung der Philosophie als absolute, sich selbst begreifende Wissenschaft.

§. 166.

Vollendung der Philosophie als sich selbst begreifende Wissenschaft, mittelst gründlicher Versöhnung und Ineinsbildung des Idealismus und Realismus zum wissenschaftlichen Absolutismus durch Schelling eingeleitet. — Schelling's Schriften.

Der Triumph, die Philosophie als eine durchaus sich selbst begreifende, und defswegen auch andern allgemein

gemein begreiflich zu machende Vernunft-Wissenschaft durch die längst gesuchte, und endlich auch gefundene Ineinsbildung der beiden einzig möglichen Urgestaltungen von Idealismus und Realismus zu vollenden, war Friedr. Wilhelm Joseph Schelling (gebor. zu Schorndorf im Würtembergischen 1775, den 27. Jän.) vorbehalten, indem derselbe die Identität des Wesens und Wissens, (nach deren absoluter Erkenntniſs der transcendentale Idealismus fruchtlos gestrebt hatte, und deren Grund Kant in der ursprünglichen Synthesis der Erfahrung, Jacobi im gläubigen Gefühle, und Fichte im ursprünglichen Selbstbewuſstseyn des Ichs entdeckt zu haben glaubte,) im absoluten Ursprung aller Dinge der göttlichen natura naturans nachwies, und hiermit die Philosophie auf ihre erste ursprüngliche Einheit zurückführte.

Schelling eröffnete seine schriftstellerische Laufbahn im Jahre 1795, und mit zwei kleinen Schriften über das Princip und die Form der Philosophie (die erstere neu abgedruckt im I. Bande seiner philosophischen Schriften, Landshut 1809). Hierauf folgten 1797 die Ideen zur Naturphilosophie (neu aufgelegt im Jahre 1803), und 1798 die Abhandlung über die Welt-Seele (neu aufgelegt im Jahre 1809). Nach diesen Vorspielen erschien 1799 das System des transcendentalen Idealismus; und das Jahr darauf, 1800, die Naturphilosophie, mit der Erklärung: „daſs die beiden entgegengesetzten Systeme nur Darstellung der Einen und selben Philosophie, das eine von Seiten des Wissens, das andere von Seiten des Seyns gefaſst seyen, die in der Getrenntheit ewig einander ausschlieſsen, hingegen in der Einheit ihres Wesens beide als gleich nothwendige Bestandtheile einer und derselben organischen Identität angehören.“ Im Jahre 1801

erschien endlich der erste Grundrifs der angekündigten absoluten Identitäts- oder All-Eins-Lehre selbst in der Zeitschrift für speculative Physik IIten Bandes, IItes Heft, und wurde in der neuen Zeitschrift für speculative Physik Iter Band, Ites Heft 1802, dann in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft Iter Band, Istes und IItes Heft (1805 und 1806) und IIter Band, IItes Heft (1807) fortgesetzt. Ferner erschien im Jahre 1802 Bruno, oder über das natürliche und göttliche Princip der Dinge, ein Gespräch; ferner im Jahre 1804 über das Verhältnifs der Philosophie und Religion gegen Eschenmaier. — Im Jahre 1803 (neu aufgelegt im Jahre 1807) die Vorlesungen über Methode des academischen Studiums. — Im Jahre 1806 die Schrift gegen Fichte; — im Jahre 1809 die Sammlung der kleinen Gelegenheits-Schriften, darunter die academische Rede von 1807 über das Verhältnifs der Natur und Kunst; dann eine Abhandlung über das Wesen der sittlichen Freiheit sich auszeichnen. — Im Jahre 1812 das Denkmal der Schrift von göttlichen Dingen des Präsidenten der bayer. Academie Fr. Heinr. Jacobi zur Vertheidigung gegen den angeschuldigten Atheismus; und ein Aufsatz gegen Eschenmaier in der allgemeinen Zeitschrift 1813 zur Vertheidigung seiner Theorie der Freiheit. Endlich im Jahre 1815 über die Gottheiten von Samothrace; ein Versuch, die Weltschöpfung nicht als einen Akt der Emanation, wobei das Product im Fortgange immer schwächer wird, sondern vielmehr als eine Art von Evolution, Potenzierung und Steigerung der ursprünglichen Selbstoffenbarung Gottes darzustellen. Von Schelling's Vorlesungen über Mythologie ist aufser einem Aufsatze in Paulus Memorabilien St. V. noch nichts im Druck erschienen.

§. 167.

Detaillirte Uebersicht des Schelling'schen wissenschaftlichen Absolutismus, nach der ursprünglichen eignen Darstellung des Verfassers.

I. Vom Absoluten, als dem Grunde alles Seyns.

1) Das Absolute, der Gegenstand der Philosophie, ist die gänzliche Identität und totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. — Diese Identität, in so ferne sie nur der Grund alles Seyns, aber an sich selbst, als getrennt von der seyenden Vernunft, gar nicht seyend ist, heisst die Natur (τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ). S. Darstellung des Systems der absoluten Philosophie §. 1 — 62 — 145. in der Zeitschrift für speculative Physik. II. 2.

Anmerk. Diese Idee, die von Jacobi in seiner Schrift: „von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (Leipzig 1811), so schrecklich missverstanden und so gräulich verschrieen wurde, kommt schon beim Joannes Scotus Erigena (s. mein Handbuch der Geschichte der Philosophie, II. Bd. §. 11. Nro. 3.) unter dem Ausdrucke der natura divina, quae nec creatur, nec creat vor, welche, wie es eben daselbst heisst, mit der natura divina, quae creat nec creatur, coincidirt, d. i. in Eins zusammenfällt; quatenus neque extra se ipsam, ut est infinita, unquam prodit, neque etiam aliquando erat, quando in se et a se ipsa non erat. — Auch Joannes Charlier (Gerson) in seiner Epistola de laudibus, s. Bonaventurae, Tom. opp. I. p. 118. Edit. du Pin, sagt ausdrücklich: quod si quaesierit aliquis ex te, quid sit Essentia divina, si praescindatur ab intellectu divino? — dic, prout dudum egregie mihi tunc adolescentulo suggessit, quidam famatissimus Doctor in Theologia, quod Essentia divina, praescindendo ab intellectu divino, est Deus, et non est Deus. Est enim Deus, quia nihil est in Deo, quod non sit Deus, et tamen non est Deus, quia Deus est suus intellectus et non potest esse sine illo. — Endlich unterscheidet auch Jacob Böhme Tom. II. opp. p. 39. 41. den

Abgrund oder Urgrund Gottes von Gott selbst; und nennt jenen den Anfang ohne Anfang, das Leidende der Gottheit, das unendliche reinste Chaos, den farb- und formlosen Ursprung aller Farben und Formen; ferner p. 86 das Element Gottes, das unermeſslich und unendlich ist, wie Gott selbst, aber doch nicht selbst Gott, sondern (als dessen Grund) vielmehr unter Gott ist: dadurch in Gott der Grund zur Möglichkeit aller Kreatur, und auch zur Menschwerdung gesetzt ist; und wiederum in der Aurora cap. 23. von der Geburt Gottes n. 17—23 schreibt er: „Wenn ich dir die Geburt Gottes aus sich selbst begreiflich machen soll, so muſs ich wohl auf eine teuflische (d. i. gotteslästerliche) Weise reden, als ob das ewige Licht aus der Finsterniſs sich angezündet, als ob die Gottheit einen Anfang hätte (d. h. ich muſs von dem, was zugleich ist, nämlich von Gottes Selbstgeburt aus deren ewigen Grunde, Urgrunde oder Abgrunde, als von einem successiven reden); denn ich kann dich anders und näher nicht unterrichten, daſs du es verstehest. — Aber in Gott ist eben kein Erstes noch Letztes der Geburt und Entwicklung; doch muſs ich Eins nach dem Andern setzen, sonst verstehst du es nimmermehr. — Wäre kein ungeborner, nie ganz auszugebährender Grund des Seyns in Gott, so wäre kein Gott, keine Weltschöpfung und kein Leben. — Nach dieser Tiefe aber des Grundes weiſs Gott selber nicht, was er ist; denn er weiſs keinen Anfang, und auch nicht seines Gleichen, und kein Ende."

2) Auſser der absoluten Identität, die der Grund alles Seyns (die Natur), und auſser der absoluten Identität, die seyend ist (die absolute Vernunft), ist nichts; und in der absoluten Identität (die zugleich der Grund alles Seyns und selbst seyend ist) ist Alles. (§. 2.)

3) Die absolute Identität, als Grund alles Seyns, und als selbst seyend, ist schlechthin Eine, und schlechthin sich selbst gleich. (§. 13.)

4) Das höchste Gesetz für das Seyn, der absoluten Identität, und da auſser derselben nichts ist für Alles Seyn, ist der Satz A=A, der, wie die absolute Identität

selbst (§. 4—7.) schlechthin unbedingt und unendlich ist, auch nie aufgehoben werden kann. (§. 9. 10. 11.)

5) Alles, was ist, ist demnach in Wahrheit die absolute Identität selbst, und daher an Sich Eins. (§. 12.)

6) Nichts ist dem Seyn an Sich nach entstanden; und folglich auch nichts an Sich (d. h. als Seyend im Absoluten) endlich. (§. 13. 14.)

7) Die Dinge also als endlich betrachten, ist so viel als die Dinge nicht betrachten, wie sie an sich sind (§. 14. Zusatz), indem ja die wahre Philosophie gerade in dem Beweise besteht, daſs das Unendliche oder Absolute (die absolute Identität) nun und nimmermehr aus sich selbst, sich selbst verlassend, herausgetreten seye, noch heraustreten möge, sondern daſs vielmehr alles, was ist, in so ferne es ist, gerade das absolute Wesen selbst ist. (§. 14. Erläutr.)

§. 168.

Fortsetzung.

II. Von dem Wesen und der Form des Absoluten als Seyendem.

1) Da nun die absolute Identität als seyend nur unter der Form der totalen Indifferenz der Gegensätze A = A begriffen werden kann, so kann daher weder A Subject, noch A Prädicat auf bedingte Art eines auſser dem andern gesetzt seyn.

2) Obschon nämlich A Subject und A Prädicat, als beide zur Form des Satzes A = A gehörend, auch unmittelbar mit dem Seyn der absoluten Identität selbst gesetzt sind, so gehört ihr Unterschied doch nicht zu ihrem Wesen, sondern nur zu der Form oder Art ihres Seyns (§. 15. Zus. 1.); und folglich ist dann auch weder das eine, noch das andere in der starren Trennung als seyend an sich gesetzt; und mithin auch zwischen beiden kein trennender Gegensatz an sich möglich, weil

ein und dasselbe Ganze A an der Stelle des Subjects und an der des Prädicats gesetzt ist. (§. 16.)

3) Die absolute Identität als seyend ist also nur unter der Form einer Identität der Identität, d. h. als die vom absoluten Seyn selbst untrennliche absolute Form desselben, und mithin als absolute Vernunft, zu begreifen. (§. 16. Zusatz 2.)

4) Die ursprüngliche Selbsterkenntniſs der absoluten Identität, welche unmittelbar mit dem Satze A = A gesetzt ist, folgt also nicht zwar unmittelbar aus dem Wesen der absoluten Identität, aber doch unmittelbar aus der Form des Seyns der absoluten Identität, so gewiſs es eine Vernunft gibt, die von dem Wesen selbst unabtrennbar ist. (§. 17.)

5) Gleichwie daher alles, was ist, dem Wesen nach, in so ferne dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst ist (§. 12.), so ist alles, was ist, der Form seines wahrhaften Seyns nach, ein Erkennen der absoluten Identität. (§. 18.)

6) Es gibt folglich kein ursprünglich Erkanntes (auſser dem absoluten Erkennen), sondern das absolute Erkennen ist das ursprüngliche Seyn selbst, seiner Form nach betrachtet. (§. 18. Zus. 2.) Denn die absolute Identität ist selbst nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst: weil die Form ihres Seyns von ihrem Seyn selbst unabtrennlich ist, und nur als Identität der Identität zu begreifen ist. (§. 19. Vergl. mit §. 16. Zus. 2.)

7) Das Sebsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität ist also in jeder Hinsicht unendlich, so wie ihr Seyn selbst, dessen Form es ist, unendlich ist. (§. 20.)

§. 169.

Fortsetzung.

III. Von dem All und den einzelnen Dingen.

1) Nun kann zwar die absolute Identität nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich selbst als Sub-

ject und Object unendlich zu setzen (§. 21.); allein es ist doch immer dem Wesen nach die Eine selbige und gleiche absolute Identität, welche der Form des Seyns nach als Subjectivität und Objectivität gesetzt ist; so dafs diese quantitative Differenz zwar wohl aufser der Totalität, in der Totalität aber durchaus nur die quantitative sowohl als qualitative Indifferenz des Subjectiven und Objectiven besteht. (§. 22—31.)

2) Die absolute Totalität ist eben das *Universum* selbst, alles hingegen, was als aufser der Totalität seyend, begriffen wird, heifst in dieser Hinsicht ein *einzelnes Seyn* oder *Ding*, dergleichen niemal an Sich (sondern nur immer *Erscheinung* ist), daran allein eine qualitative Differenz der Subjectivität Statt finden mag.
(und Objectivität
(§. 26—29.)

3) Allenthalben und in allen Dingen ist mithin dem Wesen nach dieselbe Kraft, die auch das Universum erhält, dargestellt; nur dafs sie an einigen Dingen mit dem Uebergewicht des Reellen, an andern hingegen mit dem Uebergewichte des Ideellen zu kämpfen hat.

Aber auch dieser Gegensatz (welcher nicht ein Gegensatz dem Wesen nach, sondern nur ein Gegensat der Potenz ist) erscheint nur dem, welcher sich aufser der Indifferenz befindet, und die absolute Identität nicht selbst als das Ursprüngliche erblickt. (§. 30. *Erläuter.*)

4) Wer die absolute Identität als das Ursprüngliche erblickt hat, dem ist sie *nicht das Producirte*, sondern das ursprüngliche Seyende, das in Allem, was ist, schon ist, und nur producirt wird, weil es ist. — Ihm ist sie auch nicht *die Ursache des Universums*, sondern das Universum selbst. Denn alles, was ist, ist die absolute Identität selbst, das Universum aber ist alles, was ist. (§. 30. *Erläuter.* §. 32.)

5) Demnach ist das Universum gleich ewig mit der absoluten Identität selbst; denn die absolute Identität

ist (existirt) nur als Universum; sie ist aber ewig, da sie actu ist wie sie nur potentia ist, also ist das Universum gleich ewig mit ihr (§. 33.), weil es ja gerade die absolute Identität dem Wesen und der Form ihres Seyns nach betrachtet ist. (Anmerk. zu §. 33.)

6) Ferner ist die absolute Identität dem Wesen nach in jedem Theile des Universums dieselbe (§. 34.); denn das Wesen der absoluten Identität ist untheilbar, und unzerstörbar (Zus. 1. 2.); folglich kann auch nichts, was ist, dem Wesen nach vernichtet werden. (Ebend.)

7) Nichts Einzelnes hat jedoch, oder vermag auch nur den Grund seines Daseyns in sich selbst zu haben, sondern jedes einzelne Seyn ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Seyn (§. 35. 36.); demnach gibt es auch kein einzelnes Seyn, welches nicht als solches ein bestimmtes, und mithin begränztes wäre. (Zus. zu §. 36.)

8) Demnach ist die quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven der Grund aller Endlichkeit; so wie umgekehrt die quantitative Indifferenz beider die Unendlichkeit ist. (§. 37.)

9) Wenn also A=A der allgemeine Ausdruck der Identität oder quantitativer Indifferenz, und folglich der Unendlichkeit ist; so ist der allgemeine Ausdruck der quantitativen Differenz und mithin des Grundes aller Endlichkeit A=B. (§. 37. Erläuter.)

10) Jedes einzelne Seyn als solches ist daher eine bestimmte Form des Seyns der absoluten Identität; nicht aber ihr Seyn selbst, welches nur in der Totalität ist. (§. 38.)

11) Und da die absolute Identität in jedem einzelnen Seyn unter derselben Form ist, unter welcher sie im Ganzen ist, und umgekehrt; so ist dann auch alles Einzelne zwar nicht absolut, aber doch in seiner Art unendlich, und in Bezug auf sich selbst eine Totalität. (§. 39. 40. 41.)

§. 170.

Fortsetzung.

IV. Von den Potenzen des Universums im Allgemeinen.

1) Jede bestimmte quantitative Differenz der Subjectivität und Objectivität, wodurch ein Einzelnes als Endliches im Gegensatze gegen die Totalität des Universums, d. h. als diese bestimmte Form des Seyns gegen das allgemeine Seyn überhaupt gesetzt wird, heiſst eine Potenz. (§. 42. Erklärung 2.) Die absolute Potenz selbst aber ist nur unter der Form aller Potenzen; und alle Potenzen sind in ihr gleichzeitig enthalten. (§. 43.)

2) Jede einzelne endliche Potenz hingegen besteht aus einem positiven und einem negativen Factor, welche beide an sich unendlich sind. Wie nun A=B überhaupt der Ausdruck der Endlichkeit ist (§. 37. Erläutr.), so ist demnach A Subject als das begränzende oder als der negative Factor; B Object hingegen als das ursprünglich seyende, oder das an sich unbegränzte aber begränzbare, und mithin als der positive Factor zu betrachten: beide Factoren aber sind an sich unendlich, in wie ferne das Eine und gleiche Identische in beiden, obschon in einem jeden derselben mit einem Uebergewichte der Subjectivität oder Objectivität gesetzt ist. (§. 44. Satz I. III.)

3) Da also beide Factoren an sich unendlich, das B Object aber als das, welches ursprünglich ist, das an sich unbegränzte doch begränzbare positiv, hingegen das A Subject als das Begränzende, folglich als das Princip der Endlichkeit und als der negative Factor gesetzt ist; so können also weder A noch B in irgend einem Theile des Alls, d. h. in irgend einem Individuum als absolute Subjectivität oder Objectivität, sondern nur als das Identische von beiden mit überwiegender Subjectivität oder Objectivität von den beiden Polen nach entgegengesetzten Richtungen und der quantitativen Indifferenz beider im Mittelpunkt gesetzt seyn. (§. 45. 46.)

4) Die Form des Seyns der absoluten Identität im Einzelnen wie im Ganzen, kann daher allgemein unter dem Schema einer Linie

$$\overset{+}{A} = B \qquad \pm \qquad A = \overset{+}{B}$$

— — ———————————————————— — —

der ideelle subject. Pol A=A der reele object. Pol

angeschaut werden, worinnen nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber nach entgegengesetzten Richtungen, mit überwiegenden A oder B gesetzt ist, in den Gleichgewichtspunkte aber das A = A selbst fällt. (§. 46. Zus.)

5) Diese construirte Linie ist die Form des Seyns der absoluten Identität im Einzelnen wie im Ganzen, jedoch nur in so ferne, als A und B in allen Potenzen als seyend gesetzt sind; eben darum kann sie aber auch den Grund keiner einzelnen Potenz allein und ausschliefslich enthalten. (§. 47. 48. 49.)

6) Den relativen Indifferenz-Punkt anschaulich zu machen, hat man Nachfolgendes zu merken: dafs nämlich, so wie der absolute Indifferenz- oder Identitäts-Punkt nur in die absolute Mitte der Linie fällt, also ein relativer Indifferenz-Punkt an jeder Stelle der Linie angenommen werden möge, wo immer eine bestimmte Synthesis, d. h. eine relative Ineinsbildung von Subjectivität und Objectivität mit dem relativen Uebergewichte beider sich zeigt. — Denn da in jedem A=B weder das A noch das B, weder als Subjectivität noch als Objectivität schlechthin, sondern immer beide in der Vereinigung und Ineinsbildung gesetzt sind, folgt nothwendig, dafs ihre relative Identität, so wie ihre relative Duplicität nur als relative Totalität zu begreifen ist; nämlich als $A = (\overset{+}{A} = B)$, und als $B = (A = \overset{+}{B})$.

§. 171.

Fortsetzung.

V. Von der Schwerkraft und dem Lichte, als den 2 ersten Factoren der körperlichen Natur insbesondere.

1) Die erste relative Totalität ist die Materie, die Erscheinung des Seyns als Schwerkraft, welche in jedem Punkte der bestimmten räumlichen Ausdehnung einer individuellen Raumerfüllung nach allen drei Dimensionen als Länge — Flächen und Tiefen — Kraft sich darstellt. — Sie ist das erste Seyende (primum existens) in der körperlichen Natur. (§. 51. Zusatz.)

Anmerk. Die Materie als ein rein äuſseres, und folglich an sich vieles, mechanisch zerlegbares, und folglich an sich selbst Todtes betrachten; ist die niederste Stufe der Erkenntniſs; dieselbe zugleich als ein inneres, das an sich Eins und ein lebendiges Ganzes ist, erkennen, ist die zweite Stufe der Erkenntniſs; dieselbe endlich als eine relative Totalität vom innern und äuſsern Begreifen, ist allein die höchste und wahrhaft speculative Erkenntniſs des Wesens und des Begriffes der Materie.

2) Als ein Inneres A, das zugleich ein Aeuſses B, und ein äuſseres B, das zugleich ein Inneres A ist; (wie dann überhaupt A und B als Inneres und Aeuſseres gar nicht anders, denn als relative Totalitäten existiren können,) — setzt die Schwerkraft, durch welche die Materie ist, und den Raum erfüllt, Attractiv-Kraft als A, und Repulsiv-Kraft als B voraus. (§. 54 bis 56. Zus. 2.)

3) Da in der Materie $A = B$ in Ansehung der Materie der reelle Factor B mit überwiegender Ocjectivität gesetzt ist; so ist also die Materie $(A = \overset{+}{B})$. In wie ferne jedoch alle quantitativen Differenzen nur im Einzelnen, nicht im Ganzen Statt haben können, wird nothwendig das materielle Universum ein vollkommenes Gleichgewicht der Attractiv- und Repulsiv-

Kraft für seine Potenz darstellen, wie das absolute Universum in Ansehung des Ganzen, in welchem jenes nur den einen Pol $(\overset{+}{A} = B)$ bildet. (§. 56. Zus. §. 57. Erläutr.)

4) Die zweite Potenz der körperlichen Natur entsteht, indem das subjective ideelle Princip selbst in die Materie eingeht, und in ihr reell wird (§. 55.); das ideelle Princip ist nämlich als solches unbegrenzt; wird aber begrenzt, in so ferne es dem Reellen gleich, d. h. selbst ideell jedoch als ideelles gesetzt wird (§. 58. Zus. 1—7.), d. h. in so ferne beide als relative Totalität gesetzt werden.

5) Unmittelbar durch A = B, d. h. durch die Schwere als relative Totalität ist also auch das Licht als objectives Subject = Object, und mithin als $\overset{2}{A} = (\overset{+}{A} = B)$ gesetzt. (§. 58. Zus. 8. Anmerk. u. §. 62.)

6) Wenn nun die Natur überhaupt die absolute Identität ist, in wie ferne sie unter der Form des Seyns A = B actu existirt, so ist Licht das innere, die Schwerkraft das äufsere Anschauen der Natur. (§. 61. 62.)

7) Nur an einem Substrate A = B, als einer besondern Totalität, können alle Formen des Seyns, die der relativen Identität, die der relativen Duplicität, und die der relativen Totalität dargestellt werden (§. 64.), d. h. die relative Identität und relative Duplicität wird erst in und durch die relative Totalität als real gesetzt.

§. 172.

Fortsetzung.

VI. Von den Potenzen der körperlichen Natur, — von dem Magnetism.

1) Das Identische A = B, unter der Form der relativen Identität in der 2ten Potenz, und folglich in der Form der Linie gesetzt (§. 46.), ist Cohäsionskraft; Co-

häsion aber, als activ gedacht, ist Magnetismus: begreiflich unter dem Schema einer Linie. (§. 65—68.)

2) Die Materie im Ganzen ist daher als ein unendlicher Magnet anzusehen; und in jeder Materie ist jede andere, wenn nicht actu, doch potentia enthalten, so daſs also auch in der materiellen Welt Alles aus Einem hervorgegangen ist. (§. 69. Zus. 1 u. 2.)

3) Da nun die Materie nicht unter der Form des Magnetismus gesetzt seyn kann, ohne als (relative) Totalität in Bezug auf sich selbst gesetzt zu seyn, so ist sie in Bezug auf sich selbst die Identität, oder das primum Existenz, das Substanz und Accidens, als seine beiden Pole ursprünglich in sich vereinigt, d. h. zusammen, und dennoch auch auſsereinander hält. (§. 70.)

4) Und da dann ferner nur durch verbindende Cohäsion jede Gestaltung zu Stande kommt und besteht; so ist dann offenbar der Magnetismus zugleich auch das Bedingende jeder Gestaltung. (§. 71.)

5) Weil jedoch aller Unterschied (der relativen Cohäsion) zwischen Körpern und Körpern nur durch die Stelle gemacht wird, welche sie im Total-Magnet einnehmen (§. 74.); so gibt es also an sich keinen einzelnen Körper (§. 79.), sondern jeder einzelne Körper muſs vielmehr als strebend selbst eine Totalität, d. h. ein vollständiger Magnet zu seyn, gedacht werden. (§. 80. Zus. 1.)

6) Jeder Körper hat also im Allgemeinen das Bestreben, seine Cohäsion im Ganzen zu erhöhen; folglich wird jeder Körper in dem ihm annähernden differenten Körper eine Cohäsions-Verminderung hervorzubringen streben. (§. 81—84.)

7) Diese wechselseitige Cohäsions-Verminderung, durch Berührung zwei differenter Körper, ist der Grund aller Electricität. (§. 85. Zus. 1.)

§. 173.

Fortsetzung.

VII. Von der Electricität.

1) Die Electricität steht also unter dem Schema der relativen Duplicität, welches durch den Winkel $C\underline{|^{A}\quad}B$ ausgedrückt wird. (§. 83. Zus. 2.)

2) Da jedoch AC und CB an sich dasselbe sind (gleich den beiden Seiten des Magnets, deren jede wieder Magnet ist); so fällt also hiemit auch die Electricität unter das Schema des Magnetismus zurück, d. h. der Winkel ACB ist auf die gerade Linie $A\overset{C}{\text{————}}B$ reducibel; und die Berührung der differenten Körper ist zur Erregung der Electricität nur nöthig, um den Punkt C dieser Linie zu geben. (§. 83. Zus. 3.)

3) Die Electricität, als ein Verhältniſs der relativen Duplicität, kann also auch nur als ein Verhältniſs von Ursache und Wirkung begriffen werden. (§. 83. Zus. 4)

4) Da nun Cohäsions-Verminderung, absolut betrachtet, Erwärmung (§. 84. Zus. 1.), relativ aber, in Bezug auf proportionale Cohäsions-Erhöhung, Electricität ist (§. 83. Zus. 1.); so wird dann also von je zwei differenten Körpern, die sich berühren, derjenige negativ-electrisch, welcher eine relative Cohäsions-Erhöhung, derjenige aber positiv-electrisch, der eine gleiche Cohäsions-Verminderung erleidet. (§. 85.)

5) Und weil dann ferner bei der Berührung zweier differenter Körper jede Cohäsions-Vermehrung an dem Einen durch eine Cohäsions-Verminderung an dem Andern bedingt ist (§. 87. Zus. 1.), und umgekehrt; und jede Cohäsions-Verminderung aber, absolut betrachtet, Erwärmung ist (§. 84. Zus. 1.); so erhellet zugleich, wie Wärme und Electricitäts-Erregung (obschon sie zu einander in einem umverkehrten Verhältniſs stehen) auf

dieselbe Weise geleitet und mitgetheilt werden. (§. 86. 87. 88.)

§. 174.

Fortsetzung.

VIII. Von dem Chemismus.

1) Allein weder durch den Magnetismus, noch durch die Electricität wird die Totalität des dynamischen Processes dargestellt (da im Magnetismus nur die Form der relativen Identität, in der Electricität aber nur die Form der relativen Duplicität zum Vorschein kommt (§. 110.); sondern das Letztere geschieht erst durch den chemischen Procefs, der sowohl durch Magnetism, als durch Electricität vermittelt ist.

2) Der reinste Ausdruck des chemischen Processes ist der bisher sogenannte Galvanismus, dessen nothwendigste Bedingung zur vollkommensten Wirksamkeit zwei starre, aber differente Körper sind, die unter sich und mit einem dritten flüssigen in Berührung sind. (§. 113. Allg. Erläuter. n. 2.)

3) In dem chemischen Processe sind dann zuerst alle andern dynamischen Processe nicht nur potentia, sondern actu enthalten (§. 114.), und zwar ist der Moment des Magnetismus im chemischen Processe als solcher der Moment der Adhäsion (§. 118.), der Moment hingegen der Electricität als solcher beruht auf dem Potenzirtwerden des Flüssigen zu Sauerstoff uud Wasserstoff. (§. 119.)

4) Da jedoch der chemische Procefs, obwohl er nach allen Dimensionen wirkt, dennoch nichts weiter, als allein die blofse Cohäsion afficirt (§. 120.); so werden durch ihn die Körper nur den Qualitäten oder Potenzen der Cohäsion nach, keineswegs aber der Substanz nach selbst verändert, die von allen Qualitäten völlig unabhängig, und als reine Identität gar nicht durch sie bestimmt ist. (§. 121. 122.)

5) Kein Entstehen im chemischen Processe ist also ein Entstehen an sich, sondern nur bloſse Metamorphose (§. 126. Zus. 2.); der chemische Proceſs aber im chemischen Processe ist eben der Uebergang von Sauer- und Wasserstoff zur absoluten Indifferenz, d. h. zum Wasser (§. 129.), und das Grundgesetz desselben Processes ist, daſs der in seiner Cohäsion bis zu einem beträchtlichen Grade verminderte Körper sich oxydire. (§. 130.)

6) Alle chemische Zusammensetzung ist mithin Depotenziren der Materie zur Indifferenz des Wassers; alle chemische Zerlegung hingegen ist Erhöhung der Materie, in wie ferne das Eine und Gleiche Existirende nun mehr unter differenten Formen der Existenz gesetzt wird. (§. 131. Zus. Vergl. §. 124.)

7) Demnach ist es nothwendig, daſs die chemische Metamorphose nach entgegengesetzten Richtungen, und mit freistehenden zwei Polen endige. (§. 134. Zusatz.)

8) Uebrigens ist nicht der chemische Proceſs selbst das Reelle, sondern dieses ist vielmehr die durch ihn gesetzte dynamische Totalität aller Processe. (§. 135. Vergl. §. 109.)

§. 175.

Fortsetzung.

IX. Von den drei Stufen des besondern Lebens der Natur-Dinge.

1) Die lautere Einheit in der Unendlichkeit ist in der (körperlichen) Natur die Schwere; kraft welcher jede Position im All ein Centrum für sich ist; — die (lautere) Unendlichkeit in der Einheit hingegen scheint wieder in der Natur durch das Licht, und verkündet sich auch im Klange und in andern dynamischen Erscheinungen (Aphorism. zur Einleitung in die Naturphilosophie, in den Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft. §. 78. 79.).

2) Die Schwere ist also der Grund der Dinge, in so ferne sie jede der besondern Wesenheiten setzt,

und

und mithin das mütterliche Princip der Natur; das Licht aber ist die Ursache der Wirklichkeit der Dinge, und mithin das thätige, zeugende und schaffende Princip, der Vater der Dinge. L. cit. §. 182. 183. 184.

3) Wo die Unendlichkeit im für sich Seyn der Positionen vorherrscht, da leben die Dinge im Raume und in der Schwere. (§. 186.) — Durch das Vorherrschende hingegen der Einheit, wodurch das für sich Seyn der Positionen aufgehoben wird, drückt sich das Leben der Dinge in der Zeit aus. (§. 187.) — Wo endlich die Einheit besteht, ohne daſs das für sich Seyn der Positionen aufgehoben ist, und die Unendlichkeit besteht, ohne daſs die Einheit aufgehoben ist; d. h. wo Einheit und Unendlichkeit vollkommen in Eins gebildet bestehen (§. 188.), da ist mit dem Leben im Raume und in der Schwere zugleich auch das Leben in der Zeit und im Lichte (mit der Ruhe zugleich auch die Bewegung, mit der Passivität zugleich auch die Activität, mit dem Aeuſsern zugleich auch das Innere, und mit dem Objectiven an Sich zugleich auch das Subjective für Sich) gesetzt. (§. 189.) — Da erscheint mit einem Worte ein lebendiger Organismus, d. h. ein dem Makrokosmus nachgebildeter, und diesen auf seine Weise in sich wiederholender Mikrokosmus.

4) Unendlichkeit ohne Einheit gibt, wenn sie in Relationen zerfällt, die Erscheinung der Kraft- und Wesenlosigkeit, oder der reinen Durchdringlichkeit, und mithin des Raumes; der Raum ist mithin das Zeichen des steten Strebens der Dinge zur Auflösung. (§. 192.) Hingegen gibt die Einheit im Gegensatze gegen die Unendlichkeit die Erscheinung der Bewegung in der Zeit, als das Zeichen der Positivität und des Lebens (ebend.). Die Einheit endlich vereinigt und in Eins gebildet mit der Unendlichkeit, gibt die Erscheinung des Organismus. (§. 189.)

5) Die erste Stufe des besondern Lebens der Natur-Dinge wird also bezeichnet durch die starre, scheinbar-todte Materie (das Leben in der Schwere und im Raume), in welcher das Besondere (die Einheit) ganz dem Allgemeinen (der Unendlichkeit) untergeordnet erscheint. — Die zweite Stufe wird bezeichnet durch Bewegung, folglich durch das Hervortreten der Besonderheit der Dinge, und ihr Leben in der Zeit, d. h. in gegenseitigen Relationen, welches eben darum, weil diese Relationen nur allein vergänglich sind, der Verwandlung und dem Untergange dahin gegeben ist. — Die dritte Stufe endlich wird bezeichnet durch den Organismus, der die Einheit und Unendlicheit im Gleichgewichte darstellend, die Ineinsbildung des Lebens in der Zeit und im Raume darstellt. (§. 189.) Das Qualitative oder Wesentliche des Organismus überhaupt ist die Identität von Materie und Licht. Ueber das Verhältnifs des Ideellen und Reellen in der Natur. Siehe (Von der Weltseele) neue Aufl. (1806.) S. XXXIX.

6) Nach der Vorstellung von den Potenzen läfst sich also die Abstufung des besondern körperlichen Lebens der Naturdinge also darstellen; dafs nämlich die Dinge, in wie ferne sie nur schlechthin die Affirmation in der ersten Potenz A ausdrücken, zwar sind, ohne dafs jedoch in ihnen zugleich auch die Affirmation dieses Seyns gesetzt wäre: da die Einheit in der Unendlichkeit gleichsam versteckt ist, und diese über jene vorherrscht. Diese Stufe ist mithin für die Erscheinung der Punkt des höchsten Uebergewichts der Bewufstlosigkeit oder der blofsen Objectivität. — In dem Verhältnisse dann als mit der Existenz in der Unendlichkeit oder der Affirmation schlechthin $= A^1$, auch die Position dieser Existenz, folglich die Affirmation dieser Affirmation $= A^2$, und mithin die Einheit in

der Unendlichkeit an den Dingen selbst ausgedrückt erscheint, erscheinen sie individuell beseelt, und das innere oder subjective Leben herrscht über das äuſsere oder das leibliche; wie die rege Selbstbewegung es anzeigt. Dadurch endlich, daſs auſser der lediglich objectiven Existenz A^{1}, und der Position oder der subjectiven Affirmation dieser Existenz $= A^{2}$, auch noch die Position des Einsseyn beider $= A^{3}$ hervortritt, gelangt nicht nur jedes einzelne Ding in seiner Art, sondern die Stufenfolge der Dinge selbst zur Vollendung, d. h. zur Darstellung eines wahren Ebenbildes des All-Eins. (Aphorism. §. 195.)

7) Das also, wodurch die Extension der Dinge im Raume bestimmt ist, ist als Form des Seyns auch Form der Perception, und jede lebendige Qualität der Dinge ist also ein Empfinden der Natur in den Dingen. (Ebend. §. 207.) Darum ist die dritte Potenz die der Einbildungskraft der Natur, die in dem Steine schläft, in dem Thiere träumt, und in dem Menschen endlich zur vollkommenen Selbstkenntniſs erwacht. (§. 208.)

8) Wie nun in Wahrheit nicht eigentlich zwei Welten sind, deren die eine lediglich reell, die andere lediglich ideell wäre, da vielmehr beide Welten dem Wesen nach dasselbe, die unendliche Affirmation Gottes sind; so ist dann, wie in der reellen Welt der körperlichen Natur, nur ein relatives Plus des Seyns (die Unendlichkeit oder die Existenz), das in dreien Potenzen zur Vollendung in einem besondern Wesen kommt; also auch in der ideellen Welt nur ein relatives Plus der Affirmation, oder des Bewuſstseyns auf der ersten Stufe als fühlendes und empfindendes, auf der zweiten als vorstellendes und begehrendes, und endlich auf der dritten als vernünftiges und freies. (§. 209. 211.)

§. 176.

Fortsetzung.

X. Von der Sittlichkeit und Seligkeit des Vernunft-Wesens.

1) Die Bestimmung des Vernunft-Wesens kann jedoch nicht seyn, dem Sittengesetze eben so zu unterliegen, wie die einzelnen Körper der Schwere unterliegen; denn hiermit bestände das Differenz-Verhältniſs; sondern die Seele ist nur wahrhaft sittlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist, d. h. wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit (ihre höchste Lust und Freude) ist. (Philosophie und Religion, S. 61.)

2) Wie unglücklich zu seyn, oder sich unglücklich zu fühlen, die wahre Unsittlichkeit selbst ist; so ist Seligkeit als höchste Lust am Sittlich-guten nicht ein Accidens der Tugend, sondern sie selbst. Ebend. vergl. oben Mein Handbuch, Bd. II. §. 111. Lehrsatz 9. in Cardan's Ethik.

3) Nicht ein abhängiges, sondern in der Gesetzmäſsigkeit gleich freies Leben zu leben, ist absolute Sittlichkeit. (Ebend.)

4) Wie die Idee und ihr Abbild, der Weltkörper, nur dadurch, daſs er das Centrum, die Identität, in sich aufnimmt, zugleich in ihr ist, und umgekehrt; so auch die Seele. Ihre Tendenz mit dem Centrum, d. i. mit Gott Eins zu seyn, ist Sittlichkeit; diese aber ist eben sowohl eine Wiederaufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkelt, als auch ein Uebergehen der Unendlichkeit in die Endlichkeit: (denn wie die Seele durch die Tugend sich der Gottheit nähert, so nähert sich die Gottheit der Seele. (Ebend. S. 61 u. 62.)

5) Die Sittlichkeit und Seligkeit verhalten sich demnach nur als die zwei verschiedenen Ansichten einer und derselben Einheit. — Keiner Ergänzung durch

die andere bedürftig ist jede für sich selbst absolut, und begreift die andere; das Urbild aber dieses Einsseyns, welches zugleich das der Wahrheit und der Schönheit ist, ist in Gott. (Ebend. S. 62.)

§. 177.

Fortsetzung.

XI. Von dem Staate.

1) Das nach dem göttlichen Urbilde geformte Gesammtleben in Hinsicht auf Sittlichkeit, Religion, Wissenschaft und Kunst, darinnen die sich selbst begreifende Vernunft gerade so vie im Weltbau durch absolute Naturnothwendigkeit, also hier durch freie Besonnenheit ihr eignes lebendiges Bild allein zu erkennen vermag, heifst der Staat. Aphorism. zur Einleitung in die Naturphilosophie §. 8. in den Jahrbüch. der Medicin, I. Bd. 1. Heft.

2) Derselbe ist demnach ein objectiver Organismus der Freiheit, sichtbar darstellend die nothwendige Harmonie zwischen Freiheit und Nothwendigkeit im öffentlichen Leben der Ganzheit, so wie in dem besondern der einzelnen Bürger: eine Verfassung, die nicht blofs um gewisser Zwecke willen ist, sondern von selbst und schon allein darum, weil sie ist, alle Zwecke erfüllet. Methodolog. des akademischen Studiums, Vorlesung X. über Geschichte und Rechtswissenschaft, S. 226—229 der ersten Ausgabe.

3) Da nun aber ein organisches All nicht zu seyn vermag, weder was blofs gesetzlos durch äufsern Zufall sich zusammenfügte (colluvie democratica hominum sine lege), noch was blofse Einheit ist, darinnen das Leben des besondern unterdrückt ist (principatus despoticus); so folgt, dafs der gesetzliche Staat gerade die zwei Extreme Anarchie des Pöbels und Fürstenwillkühr ausschliefse, indem dort, wo nicht das Gesetz, sondern Alle oder nur Einer nach blofser Willkühr

herrschen, die Freiheit eines Jeden nothwendig zu Grunde geht. Aphorism. l. c. §. 91.

4) Es ist allerdings anzunehmen, daſs schon das erste Entstehen des Staats nicht ein Werk der Willkühr oder des Zufalls, sondern vielmehr des, wiewohl sich selbst noch nicht vollkommen begreifenden, sondern vielmehr nur noch instinktartig geschäftigen Naturtriebes war; weſswegen dann auch derselbe, wie die Geschichte bezeugt, nur allmählig von unvollkommnern Formen zu vollkommnern aufsteigen kann, bis zuletzt endlich die Idee erreicht wird, die nimmer untergehen soll. Idealphilosophie, S. 408 u. 409.

5) Die Realisirung der Vernunft-Idee eines Staats ist nur unter der Form eines allgemeinen Foederativ-Staats, d. h. einer organischen Verbindung mehrerer europäisch-gebildeter Völker möglich, die sich wechselweise untereinander ihre Verfassung garantiren, und alle einerlei Interesse haben: — und wird abermal nicht das Werk des Zufalls oder der Willhühr seyn, sondern vielmehr durch die ewigen und nothwendigen Gesetze der sich begreifenden Vernunft, so wie das vernünftige Selbstbewuſstseyn in den Völkern als Gesammtheiten erwachen wird, über kurz oder lang herbeigeführt werden. Ebend. S. 411.

§. 178.

Fortsetzung.

XII. Von der Kunst.

1) Jede freie und besonnene Schöpfung des menschlichen Geistes, dadurch er eine seiner ursprünglichen und ewigen Vernunft-Anschauungen (Ideen) verwirklichet und darstellt, heiſst Kunst. Idealphilosophie, S. 18 u. 19.

2) Die Kunst als Enthüllung der Ideen ist also die einzige und ewige Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste; und folglich ein Wunder, das, wenn es auch

nur einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müſste. Ebend. S. 460.

3) In wie ferne jede Kunsterzeugung eben sowohl durch bewuſstlose göttliche Begeisterung (das Genie), als durch die bewuſste Thätigkeit des Künstlers (sein Talent und seinen Fleiſs) bedingt ist, so grenzt sie eben darum einerseits zwar an das Natur-, anderseits aber an das Freiheitsprodukt. Ebend. S. 452. 453.

4) Darum läſst sich von jeder Kunst auch nur dasjenige lehren, was davon mit Bewuſstseyn, Ueberlegung und Besonnenheit ausgeübt, dann durch Ueberlieferung und eigne Uebung erreicht werden mag; nicht aber dasjenige, was nur allein aus dem Genie hervorgeht, und folglich angeboren seyn muſs. S. 461.

5) Der Charakter eines vollendeten Kunstwerks erfordert, a) daſs es die Unendlichkeit einer Idee in endlicher sinnlich-vollkommener Bildung darstelle; b) daſs es höchste Ruhe und stille Gröſse mit der höchsten Lebendigkeit und Regsamkeit auf eine einfache und ungezwungene Weise, obschon höchst regelmäſsig, verbünde; c) daſs die Anschauung nicht nur den Sinn durch den reizenden Schein, sondern auch den Verstand und die Vernunft durch die Unendlichkeit der Auslegungsfähigkeit befriedige. Ebend. S. 465. 466.

6) Der Unterschied zwischen Natur- und Kunstprodukten besteht also darin, daſs nur diese, nicht aber auch jene immer nothwendig und absichtlich schön sind.

7) Der Unterschied aber der ächten Kunstschönheit von der bloſsen modischen Zierlichkeit liegt darinnen, daſs jene als Selbstzweck, und über alle irdische Anforderung erhaben scheint; diese dagegen auf äuſsere, oft sogar sehr niedrige und verwerfliche Zwecke sich bezieht. Ebend. S. 467.

Schluſs-Anmerk. Der Grundriſs der unbedingten (absoluten), den Idealismus und Realismus zur sub-

stantiellen Einheit verbindenden Philosophie, welche aber ihr Stifter selbst noch immer nicht ganz ausgeführt hat, ist folgender:

Der Gegenstand der Philosophie ist
Gott,
seine Wesenheit offenbarend
im All
des Seyns und des Wissens.

Die Potenzen des reellen Alls sind:	Die Potenzen des ideellen Alls sind:
Schwere (A^1), Materie, Stoff	Wahrheit (A^1), Wissenschaft, Begriff
Licht (A^2), Bewegung, Kraft	Güte (A^2), Religion, Gefühl
Leben (A^3), Organismus, Naturprodukt	Schönheit (A^3), Kunst, Freiheitsprodukt
Die Entwicklung der reellen Potenzen gibt das Weltsystem der Erzeugungen der Naturnothwendigkeit.	Die Entwicklung der ideellen Potenzen gibt die Geschichte der menschlichen Freiheit des ganzen Geschlechts.
Die Krone und das Complement des Weltsystems der Natur-Erzeugungen ist der Mensch.	Die Krone und das Complement der Geschichte der menschlichen Freiheit ist der ideelle Staat.

Die Erkenntnifs der absoluten Identität Gottes und des Alls ist die Vernunft, die Krone und das Complement der sich selbst erkennenden und begreifenden Vernunft ist die Philosophie. Siehe Jahrb. der Medicin, I. Heft. Aphorism. zur Einleitung in die Naturphilosophie, §. 214. Anmerk.

§. 179.

Kritik des Schelling'schen Systems von G. H. Blasche.

Schelling's Philosophie ist der Anlage nach gediegene Vernunftwissenschaft, d. h. vollendete Ineinsbildung des rationellen Idealismus und rationellen Realismus zum absoluten Identitätssystem.

Allein noch zur Zeit hat der Stifter dieser Philosophie in seinen herausgegebenen Schriften die Einheit

des Endlichen und Unendlichen mehr von der reellen Seite als speculative Physik oder Natur-Philosophie, und auch diese nur in ihrem allgemeinsten Theile dargethan; für die Darstellung hingegen der nämlichen Einheit von der ideellen Seite mittelst eines durchgeführten Systems der Politik, der Religion und der Kunst ist außer wenigen zerstreuten Bruchstücken von Schelling selbst nichts erschienen.

An desselben naturphilosophischen Schriften tadelt der neueste Beurtheiler G. H. Blasche in der Kritik des vorzüglichsten, was seit 1801 in diesem Fache erschienen ist im IX. St. von Okens Isis, Jahrg. 1819. col. 1420 ff. Folgendes:

1) Zuvörderst und im Allgemeinen a) das nicht immer bloſs Scheinbar-abweichende der Ansichten in verschiedenen Stellen seiner Schriften, über einen und denselben Gegenstand; wodurch es oft schwierig wird, des Verfassers Meinung im Betreff einzelner Seiten und Punkte seiner Lehre mit Gewiſsheit herauszufinden; dann b) die Scheidung der philosophischen Ansicht von der empirischen, vermöge welcher das Licht der höhern Sphäre nie in die niedere herüber scheinen kann; was das Gedeihen der Naturwissenschaft keineswegs fördert.

2) Insbesondere seine Fehlgriffe in der Theorie des Magnetismus, des Lichtes, der Wärme und des Organismus, z. B. daſs er das Kennzeichen der Positivität in die Expansion, das der Negativität in die Contraction setzt, was gerade umgekehrt hätte gesetzt werden sollen, da alle Contraction in der Natur auf ein Individualisiren, d. i. auf ein Poniren und Bestimmtsetzen hinausläuft, dagegen das Ausdehnen (die Expansion), die Erscheinung der Tendenz zur Wiederauflösung und Zerstörung des Gesetzten sichtbar macht.

3) Daſs er es vergaſs, die synthetische Einheit vom Licht und Schwere als Trias aufzunehmen; und wiederum

4) dafs er nur eine absolute (die Länge) und eine relative (die Breite) bestimmende Cohäsion unterscheidet, der dritten aber, wodurch die Dicke bestimmt wird, gar nicht erwähnet, welche doch eben sowohl in der gediegenen, als die erste in der faserigen, und die zweite in der blättrigen Körperbildung sich ausspricht.

5) Dafs er den Begriff der Cohäsion mit dem der wirklichen Construction der Materie für identisch und das Licht für das der Cohäsion feindlich entgegengesetzte hält, was doch offenbar nur die Wärme ist und seyn kann.

6) Dafs er den Magnetismus für das erste und Hauptmoment in der Genesis der Materie, für die allgemeine Form der Endlichwerdung des Unendlichen, und für den allgemeinen Act der Beseelung und Einpflanzung der Einheit in die Vielheit erklärt. — „Denn (spricht er) durch die Schwere ist der Körper in der Einheit mit allen andern, durch den Magnetismus aber hebt er sich heraus, und fafst sich selbst als besondere Einheit. — Allein der allgemeine Act der Beseelung der Körper ist doch nur das Licht, das wesentlich zum Begriffe der Materie mit gehört; nicht der Magnetismus, der erweislich und erwiesener Massen nur die eigenthümliche Beseelung des starren Erd-Elements, oder bestimmter des Metalls, und vorzüglich des härtesten und sprödesten des Eisens ist.

7) Dafs die Definition der Electricität, als das dynamische oder Identitäts-Bestreben zweier differenten, miteinander in relative Cohäsion tretender Körper gleichfalls in so ferne ungenügend seye, weil man daraus nicht begreift, wie die Luft sich als beständiger Träger und Hauptsitz der Electricität behaupten, und in sich selbst electrisch werden könne? — Nichts zu sagen, dafs vielmehr der Sauerstoff, als das thätige Sonnenprincip, als positiv, der Wasserstoff hin-

gegen, vermöge seiner Passivität gegen jenen als negativ müſste gedacht werden.

8) Daſs endlich der chemische von dem galvanischen Proceſs nicht strenge genug unterschieden wurde; denn obwohl beide Processe wesentlich Eins sind, so hätte doch nicht übersehen werden sollen, daſs die Totalität des dynamischen Processes erst im Galvanismus, aber noch nicht im Chemismus erreicht wird; da im letztern nur 2 Elemente, Wasser und Erde, im Galvanismus hingegen alle drei Elemente, Wasser, Erde und Luft zusammenwirken, dadurch die chemische Spannung immer wieder von Neuem angefacht wird, und also dem Proceſs seine beständige Fortdauer zusichert.

Bei allen dem ist und bleibt Schelling für unsere und die kommende Zeit der Begründer der Naturphilosophie, und wenn auch Andern das Verdienst der Läuterung und der höhern Ausbildung dieser Wissenschaften vorbehalten war, so würden diese Andern, was sie leisteten, schwerlich ohne ihn geleistet haben. — Gestehen muſs man übrigens allerdings, daſs Schelling's Stärke sich mehr in der reinen Philosophie des Absoluten der gemeinschaftlichen Grundlage der Ideal- und Real-Philosophie, denn in der angewandten Real- und Natur-Philosophie beurkundet habe.

§. 180.

Aufnahme und Schicksale der absoluten Philosophie; Gegner, Vertheidiger und Fortbildner derselben.

Die so eben angeführten Bemerkungen und besonders der Umstand der Nicht-Vollendung in der Ausführung, machen es sehr begreiflich, wie das neue durch Schelling angezündete Licht zuerst statt freundlich leuchtend zu erwärmen (was nur auf wenigen Punkten geschah), vielmehr nur schmerzlich brannte, oder gefähr-

lich blendete; daher dann eines Theils die vielerlei hauptsächlich aus Mifsverständnifs des Wesens der gesammten, absoluten Philosophie hervorgegangenen Bestreitungen derselben durch allerlei Gegner, und andern Theils die mancherlei nicht immer glücklichen Ergänzungs- und fernere Entfaltungs-Versuche der Anhänger, Vertheidiger und Fortbildner der Identitäts-Philosophie, im ganzen und den verschiedenen besondern Zweigen des idealen und realen Astes derselben.

a) Gegner und Bestreiter der absoluten Philosophie in ihrer ersten Gestalt, bis 1820.

§. 181.

Gottlieb Ernst Schulze, Friederich Köppen, Cajet. v. Weiller.

Die ersten Gegner, welche gegen Schelling's neue Identitätsphilosophie auftraten, waren:

1) Schulze, Gottlob Ernst, Professor zu Helmstädt, der Verfasser des Aenesidemus (siehe oben §. 143.), in den Aphorismen über das Absolute in Fr. Bouterwecks neuem Museum für Philosophie und Literatur I. Bd. 2. Heft. (Leipzig 1803.)

2) Köppen, Fr. (von 1809 bis 1826 Prof. an der Universität Landshut), in seiner Philosophie des Absoluten Nichts, Hamburg 1803, dem auch Jacobi in drei daselbst abgedruckten Briefen beistimmte. Nachher erschien von demselben Köppen abermal in demselben Geiste Darstellung des Wesens der Philosophie, Nürnberg bei Stein 1810; der Friedr. Schafberger eine ausführliche Kritik (Nürnberg bei Schrag 1813) entgegensetzte.

3) Weiller, Cajetan, Director und Professor am Lyceum zu München, in seinem Geist der allerneuesten Philosophie, der Herren Schelling, Hegel und Compagnie, München 1803, I. u. II. Bd.; und wiederum in seiner Anleitung zur freien An-

sicht der Philosophie, München 1804, I. u. II. Bd.; ferner im Verstand und Vernunft. München 1806.

Alle diese drei Männer mifsdeuteten Schelling's Lehre, vielleicht nicht ganz ohne Schuld des Verfassers, der damals wenigstens noch die Sprache der Fichte'schen Wissenschaftslehre gröfstentheils beibehalten hatte, — als puren kahlen Idealismus. Und als sie daher bei Schelling lasen: „dafs alle endlichen Dinge getrennt von Gott, in ihrem scheinbaren Für-Sich-Selbst-Bestehen recht eigentlich Nichts seyen:" so folgerte Schulze daraus, „das Geheimnifs der Weltschöpfung bestehe darin, dafs der Abglanz vom Absoluten am Nichts sich breche, dasselbe in Erscheinungen gestaltend;" — und dafs man also mit Recht sagen könne: „alles ist Nichts, und Nichts ist Alles." Schulze's Aphorism. S. 139. 141.

Eben so nannte Köppen Schelling's Philosophie geradezu die Philosophie des absoluten Nichts; und ging bei ihrer vermeintlichen Widerlegung überall von dieser bei ihm nun einmal fix gewordenen Vorstellung aus. — Auch in seiner Darstellung des Wesens der Philosophie, ist bei ihm, wie bei Fr. Heinr. Jacobi, noch immer die Grundbehauptung: „dafs das Seyn höher als die Wissenschaft sey, und dafs die Wissenschaft nur die nothwendigen Verhältnisse des Seyns, nicht das Seyn selbst zu ihrem Gegenstand habe; wefswegen dann auch die Philosophie nur als formelle, nicht als reelle Wissenschaft zu vollenden sey."

Weiller endlich gab nicht nur Schulzen und Köppen recht, sondern versuchte es sogar, aus Schulze's Aphorismen ein eigenes Lehrbuch, das er Anleitung zur freien Ansicht der Philosophie 1804 betitelte, zur Widerlegung der Schelling'schen Lehre zusammenzutragen.

Gegen diese Mifsdeutungen erwiederte Schelling in den allgemeinen Anmerkungen über das Verhältnifs des Endlichen zum Unendlichen

in den Jahrbüchern der Medicin (1805), I. Bd. 1. Heft S. 81. „daſs das Nichts aller Relationen, daran das Absolute sich spiegelt, nicht etwas auſser dem All, sondern eben das erscheinende All selbst sey; indem das ursprüngliche Nichts zu dem erscheinenden All wie der Schatten zu dem Lichte sich verhalte. Seine (Schelling's) Philosophie seye also allerdings die Philosophie des absoluten Nichts der Dinge, als endlicher Wesen, (nämlich in ihrer schlechten und nichtigen Endlichkeit des reinen für sich Bestehens auſser Gott). Daſs sie eben deſswegen auch umgekehrt die reine und wahre Realphilosophie, nämlich die Wissenschaft und Erkenntniſs der Wahrheit des Seyns aller Dinge in Gott, und Gottes in allen Dingen seye; so daſs also die Dinge nicht bloſse mögliche concepte, sondern als besonderte Positionen der realen göttlichen Schöpfung seyen. Ueber das Verhältniſs des Endlichen zum Unendlichen. Vergl. oben §. 31. n. 3. des Handbuches die Lehre des Malebranche's und §. 40. n. 4. die des H. More.

Gott ist wesentlich die Natur, und umgekehrt sagt Schelling selbst urkundlich in seiner Schrift gegen Fichte S. 16: „das heiſst doch wohl, Gott und die Natur sind der Wesenheit nach identisch; aber freilich nicht der Form nach: denn da sind sie verschieden, wie Eins und Alles. — Das Absolute oder Ewige (die *φύσις θεία*) ist die lebendige Totalität und Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit aller Dinge, als bestehend in Gott nicht etwa als bloſse mögliche Gedanken, sondern als besonderte und relativ-selbstständige Positionen oder Abstufungen: Gott aber, als solcher, d. i. als Er selbst in seinem Urbewuſstseyn (*ὁ θεός*), ist die selbstständige und selbstbewuſste Monas, und mithin der Vorsteher und Beherrscher des Alls, der Schöpfung, welche ihn selbst eben sowohl verbirgt als offenbaret, darin er sich herabläſst, um sich zu verherrlichen.

§. 182.

C. A. Eschenmaier.

C. A. Eschenmaier, damals Physiker zu Kirchheim unter Teck, seit 1816 Prof. zu Tübingen († 1822), behauptet in der 1803 erschienenen Schrift: die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nicht-Philosophie, „das Absolute, das die Vernunft anschaut, seye noch nicht das rechte unmittelbare Absolute selbst, sondern nur ein Bild desselben; und setzte also (wie Fr. Heinr. Jacobi) das Absolute, den wahren, lebendigen Gott, das wahre, lebendige Urseyn, in eine dem anschauenden Wissen ewig unzugängliche Region, die des ahnenden Glaubens.“ Und abermal in dem Gespräche über das Heilige (Erlangen 1805) und in der Einleitung in Natur und Geschichte (Erlangen 1806) stellt er das Heilige über das Schöne sowohl als das Wahre, weil es über den Sinn, so wie über den Verstand hinaus liegt, und von der Seele nicht begriffen, noch besessen, sondern nur geahnet werden mag, nachdem die Seele selbst von ihm sich ergriffen und beseelt fühlet. (Ebend. S. 25. 26.)

Schelling antwortete durch die Schrift: „Philosophie und Religion, Tübingen 1804,“ darinnen er zeigte, „daſs es ganz unmöglich seye, die Philosophie durch den Glauben ergänzen zu wollen; da jene, wenn sie wahre Philosophie ist, unmittelbar das wahre lebendige Absolute, auſser dem kein anders ist, noch seyn kann, im schauenden Wissen besitzen müsse, welches die Nicht-Philosophie nur im Glauben ergreifen kann.“— Vergl. Schelling's Aphorismen in dem Jahrb. der Medicin (1805), I. B. 1. Heft, §. 216. Anmerk.; ferner die Schrift gegen Fichte (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, Tübingen 1806), S. 20. Der Streit zwischen Eschenmaier

und Schelling ward 1810 nach der Erscheinung des ersten Bandes der gesammelten philosophischen Schriften Schelling's (Landshut bei Krüll 1809) erneuert; und es erschienen in der allgemeinen Zeitschrift, herausgegeben von Schelling (1813 Nürnberg bei Schrag), im I. Hefte zwei Briefe Eschenmaier's an Schelling d. d. 1810. Oct., u. Schelling's an Eschenmaier d. d. 1812. April.

§. 183.

Franz Berg.

Franz Berg, Professor der Kirchengeschichte zu Würzburg, † 1821, bestritt besonders die Möglichkeit der Vernunft-Anschauung, und schrieb sogar eine dickleibige Epikritik der Vernunft (Arnstadt und Rudolstadt 1805. 8.), deren Hauptgedanke ist: „dafs ein Seyn, welches schlechterdings seyn soll, sich eben nicht wissen lasse, sondern schlechthin unbegreiflich seye, und bleibe, gleichwohl aber von allen Philosophirenden müsse angenommen und vorausgesetzt, d. i. postulirt werden, um nur philosophiren zu können, unter der Strafe eines Platzes im Irrhause, wo (nach ihm) alle theoretische Taugenichtse hingehören."

Dieselbe Tendenz hat auch das Gespräch: Sextus, oder über die absolute Erkenntnifs, Würzburg 1804, welches der Verfasser Schelling's Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (Berlin 1802), entgegensetzte, und selbst als Einleitung und Beilage zur Epikritik angesehen wissen wollte; weil es gerade den Mittelpunkt der Schelling'schen Philosophie berühre, mit welchem alles Uebrige nothwendig steht und fällt. Da nun Berg im Grunde das nämliche, wie Eschenmaier, behauptete (nur dafs er leidenschaftlicher deklamirte, und hin und wieder lästerte, was er nicht gehörig verstanden hatte), dafs nämlich das rechte lebendige Absolute an

Sich

Sich nur Gegenstand des Glaubens seye, nimmermehr aber Gegenstand des schauenden Wissens werden möge; — so ist er dann mit Eschenmaier zugleich abgefertigt. Vergl. auch Anti-Sextus, oder über die absolute Erkenntnifs, Heidelberg 1807. 8.

§. 184.

J. J. Wagner.

J. J. Wagner, Professor zu Würzburg, in seinem Programme über das Wesen der Philosophie, Bamberg und Würzburg 1804. 8., tadelte an Schelling: „dafs es seiner Philosophie durchaus noch an Lebendigkeit fehle, und dafs in derselben überall das Reelle und Wirkliche gegen das Ideelle eine viel zu untergeordnete Rolle spiele;“ besonders beschwerte er sich bitter, dafs Schelling nirgends über das grofse Problem: „Wie die endlichen Dinge entweder in dem Absoluten zu bleiben haben, oder aus demselben herausgehen mögen?“ — sich deutlich erklärt, sondern hierüber lauter dilatorische Antworten gegeben habe! Als nämlich

1) Es sey noch nicht Zeit, dieses Problem zu lösen; — Zeitschr. für speculative Physik, II. Bd. 2. Heft, S. 18. „Wie es möglich sey, dafs von dieser absoluten Totalität irgend etwas sich absondern, oder in Gedanken abgesondert wird? — Diefs ist eine Frage, welche hier noch nicht beantwortet werden kann. Da wir vielmehr beweisen, dafs eine solche Absonderung nicht an sich möglich, und, vom Standpunkte der Vernunft aus angesehen, falsch; ja, wie sich wohl einsehen läfst, die Quelle alles Irrthums sey.“

2) Die Lösung sey noch nicht hinlänglich vorbereitet (neue Zeitschrift für speculative Physik, I. Bd. 1. Heft, S. 58.). „Daraus, dafs eine bis jetzt noch nicht begreiflich zu machende Art, die Einheit des Ideel-

len und Reellen, des Unendlichen und Endlichen nicht an Sich, sondern, in gewissen Beziehungen betrachtet, nur als Einheit des Denkens und Seyns erscheine; folgt nicht, daſs sie eine aus Denken und Seyn zusammengesetzte Einheit seye; so wenig daraus, daſs das Licht unter gewissen Bedingungen gefärbt wird, dürfe gefolgert werden, daſs die Farben zuvor schon in ihm gewesen; obgleich dieses letztere oft schon (nach der allgemeinen Verkehrtheit alles nur durch Zusammensetzung zu begreifen) allerdings angenommen worden ist."

3) Die Lösung seye im Bruno, über das göttliche und natürliche Princip aller Dinge, S. 81—131., besonders in der Stelle gegeben worden, wo es heiſst: „Zunächst laſst uns noch erinnern, wie allem, was aus jener Einheit hervorzugehen, oder aus ihr sich loszureiſsen scheint, in ihr zwar die Möglichkeit, für sich zu seyn, vorher bestimmt seye, die Wirklichkeit aber des abgesonderten Dinges nur in ihm selbst liege, und selbst bloſs ideell, als ideell aber nur in dem Maſse Statt finde, als ein Ding durch seine Art im Absoluten zu seyn, fähig gemacht ist, sich selbst die Einheit zu seyn;" — mit welcher Erklärung aber Wagner abermal nicht zufrieden ist, weil darinnen nicht gesagt werde, „wie diese Trennung des Möglichen und Wirklichen im Absoluten zu nehmen seye? worüber er jedoch in dem besagten Bruno den Aufschluſs hätte finden mögen.

4) Eine Lösung dieses Problems, wie Endliches bei dem Unendlichen seye, oder aus ihm hervorgehe, — seye eben unmöglich (Philosophie und Religion gegen Eschenmaier, S. 35). „Die Philosophie hat zu den erscheinenden Dingen ein bloſs negatives Verhältniſs: sie beweist nicht sowohl, daſs sie sind, als daſs sie nicht sind. Wie kann sie ihnen also ein positives Verhältniſs zu Gott geben, u. s. w."

Alle diese Klagen, welche auch Buhle in seiner Geschichte der Philosophie nachgeschrieben hat, stützen sich auf die Verwechslung der Wesenheiten, als erscheinender Dinge in der Relation, und als Positionen oder Affirmationen enthalten in der unendlichen All-Affirmation, die allein wahrhaft und der Inbegriff alles Seyenden ist, aufser dem schlechthin nichts ist, noch seyn kann.

Die Wesenheiten, als erscheinende Dinge in der Relation, d. h. in ihrem von Gott getrennten, blofs scheinbaren für sich Bestehen haben keinen wahren Ursprung aus Gott, und können keinen haben, weil sie an Sich, und abgesehen von der Relation eigentlich gar nichts sind. Der Inbegriff aller scheinbaren Relationen, in denen sie als endliche Dinge, jedes an und für sich, in Bezug auf einander, sind, ist auch nicht Etwas aufser dem erscheinenden All, sondern ist vielmehr nur dieses erscheinende All selbst; und dieses erscheinende All in seinem vermeinten An- und Fürsichbestehen als schlechte Endlichkeit hat und bedarf ebenfalls keines positiven Ursprunges aus Gott; denn es verhält sich zu Gott nur negativ, wie der ursprüngliche und von Natur aus dunkle Aether zur Sonne, die ihn erhellet und in Licht verklärt. Vergl. oben Band II. dieses Handb. S. 82.

Anmerk. 1. Darum mufs man jedoch nicht etwa sagen, dafs Gott durch die Weltschöpfung Wolken um Sich her zusammenziehe, sondern vielmehr bekennen, dafs er durch diesen Akt die ursprünglich seine göttliche Wesenheit umhüllenden Wolken immer mehr und mehr aufkläre und zertheile. S. Schelling im Denkmal gegen Jacobi, S. 108.

Das τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ, die göttliche unentwickelte Natur, der lebendige Grund der Schöpfung ist nämlich zu betrachten unter dem Bilde und Gleichnifs eines finstern, getrübten und unerleuchteten ätherischen Chaos, darinnen die unentwickelten Keime der zu erschaffenden

Dinge als wolkigte Gestalten vorkommen; dagegen durch die wirkliche Weltschöpfung zuerst Licht in dem ursprünglichen Chaos entstand, damit der finstere dunkle Urgrund zur Klarheit aufgehellt würde, und jene wolkigten Gestalten zu wirklichen, in ihrer Art selbstständigen Gebilden sich entwickelten.

Anmerk. 2. Nicht minder widersinnig ist es zu sagen: „Wie doch das Unendliche in das Endliche werdend übergehen möge?" — denn nicht das Unendliche kann und soll je seine Natur verlassend in das Endliche sich verwandeln; sondern es soll vielmehr das endliche Ich, die Schranken seiner Endlichkeit durchbrechend, sich selbst als enthalten in dem Unendlichen schauen und begreifen; seine schlechte vermeinte Selbstständigkeit aufser und gegen Gott aufgebend, um seine wahre Selbstheit und Persönlichkeit, als eines besonderten und der Ewigkeit angehörigen Organs Gottes inne zu werden, und Gott als das einzige in Wahrheit Seyende in sich wieder zu finden.

Anmerk. 3. Eben so ist es endlich auch ein grober Mifsverstand, wie z. B. Heigl in der platonischen Dialektik, Landshut bei Krüll 1813, zu erwähnen: Die absolute Philosophie lehre, das Eins gehe aus sich selbst heraus, und eben durch dieses Herausgehen aus seinem eigenen vermeinten Nichts werde es erst Etwas von sich selbst rein verschiedenes, vieles und feindlich entgegengesetztes; ferner das Eins als Alles sey schlechthin und in jeder Hinsicht mit dem Eins als Eins identisch; was freilich unsinnig und leicht zu widerlegen ist. — Die wahre Meinung Schelling's ist oben §. 181. zu Ende angegeben worden.

§. 185.

J. K. Schmid, Friedr. Gottlieb Süfskind, F. Flatt.

Joseph Karl Schmid, Prof. zu Dillingen, in der Darstellung der gänzlichen Grundlosigkeit sowohl des Kantischen Kriticism, als auch des Schelling'schen Idealism, Ulm 1812. 8.,

bestritt hauptsächlich den in Schelling's Bruno aufgestellten Satz: „dafs im Absoluten alle auch absoluten Gegensätze in Einheit, und folglich in eine Identität zusammenfallen.“ Wie diese Einheit und dieses Zusammenfallen der Gegensätze zu verstehen seye? — hat Schelling in seiner Antwort an Eschenmaier in der allgemeinen Zeitschrift (Nürnberg bei Schrag 1813), I. B. 1. Heft, S. 85., deutlich angegeben. In Eins Zusammenfallen heifst nämlich hier, wie überall, realiter und unzertrennbar zur Constitution eines und desselben Wesens mitgehören, nicht aber durchaus einerlei, sondern vielmehr unbeschadet des Zusammengehörens zum Bestande des einen und selbigen Wesens verschieden seyn, u. s. w.

Anmerk. Auch Fr. Gottl. Süfskind Prüfung der Schelling'schen Lehre von Gott, Weltschöpfung, Freiheit und Moralisch-Guten und Bösen, Tübingen 1812. 8. — und J. F. Flatt in der neuen Ausgabe von Storr's Handbuch der christlichen Dogmatik, I. Bd. II. Th. §. 18. Anmerk. S. 265—279. — verschrieen beide Schelling's Lehre von der Offenbarung Gottes und der Weltschöpfung als einer Entwicklung des ewigen Urgrundes in Gott, als irreligiös: — weil sie nämlich 1) das ewige Werden getrennt von dem ewigen Seyn, und als lediglich zeitliches Entstehen; dann den Urgrund als seyend für sich, und aufser dem lebendigen und wirklichen Gott, und den wirklich lebendigen Gott als seyend aufser und getrennt von seinem eignen ewigen Urgrunde auffafsten, und also von Schelling angeschaut wähnten. S. Schelling's Antw. an Eschenmaier in der allg. Zeitschr. für Deutschl. 1813. Heft I. S. 98. 2) Setzen sie immer voraus, dafs Schelling zwischen dem Endlichen und Unendlichen keinen qualitativen und innern Unterschied, wie zwischen Schatten und Licht, sondern nur einen quantitativen und äufsern, wie zwischen minder und mehr anerkennen, woraus dann freilich das Ungeheuere und Unerträgliche folgen müfste, dafs Gutes und Böses, Recht und Unrecht, Wahrheit und Lüge im Grunde Eins und folglich indifferent seyen; ja dafs selbst

die Sünde eine nothwendige Form Gottes nur etwa eine relativ minder edle heifsen möchte u. s. w. Die neuesten Einwürfe gegen die absolute Philosophie siehe unten §. 201.

b) Fortbildner der absoluten Philosophie.

§. 186.

Eintheilung und Classification derselben.

Die Anhänger der Schelling'schen Philosophie, deren einige das System derselben nur plünderten, oder durch Mifsverständnisse und verkehrte Amalgamationen zur Carricatur herabwürdigten, während andere sich das Verdienst erwarben, dasselbe wirklich fortzubilden und zu vollenden, kann man meines Dünkens füglich in vier Hauptklassen eintheilen: 1) solche, die ein Ganzes der Philosophie, bestehend aus Wissenschaftslehre, Naturlehre, Sitten-, Staats- und Religionslehre, endlich auch Kunst- und Schönheitslehre zu geben versuchten. — Wie dann Schelling selbst (in der Zeitschrift für speculative Physik, Jena bei Gabler 1800, I. B. 1. H. S. 64.) erinnerte, dafs nun endlich die Zeit gekommen sey, wo nicht nur Physik, Chemie und Psychologie aufhören sollen, von einander getrennte und abgesonderte Wissenschaften zu seyn, sondern sogar die gesammte Naturlehre selbst, mit der gesammten Philosophie und Kunstlehre nur ein System des absoluten Wissens geben müsse; 2) solche, die nur auf Naturphilosophie, oder gar nur auf einzelne Themata und Aufgaben derselben sich beschränkten; 3) solche, die nur allein die Ethik und Religionswissenschaft zu bearbeiten sich wählten; 4) solche endlich, die als Mystiker instinktartige Vernunft mit wissenschsftlichem Tiefsinn vereinigend die Fesseln des Systems abstreifen, und mehr bemühet sind, das Gefühl zu erhöhen, denn den Begriff zu erzeugen, und ans Licht zu fördern.

1) Philosophen, welche nach Schelling ein Ganzes der Wissenschaft zu geben versuchten.

§. 187.

Heinrich Steffens Naturgeschichte der Erde.

Dr. Heinrich Steffens, ein Däne, geboren zu Stavanger in Norwegen 1773, in Schelling's Schule gebildet, und von diesem im Jahre 1800 zum Recensenten seiner ersten Naturphilosophischen Schriften auserlesen, bildet (nach Blasches obgenannter Kritik) in seinen Schriften gleichsam den ergänzenden Gegensatz mit seinem ersten Lehrer.

Wenn nämlich Schellings Geist mit Uebergewicht sich zur Ideen-Welt hinneigt, und entschiedenen Sinn für die Erkenntnifs der absoluten Verhältnisse hat, so hat dagegen Steffens mehr Vermögen, die Ideen in ihrer Erscheinung und symbolischen Darstellung und Wirklichkeit wieder zu erkennen.

Die Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, Freiburg 1801, 8., darinnen zuerst die Idee einer wissenschaftlichen Geogonie und Geognosie aufgestellt ist, theilen sich in 2 Abschnitte, wovon der erste und gröfsere sich den Beweis zur Aufgabe setzt, dafs Stickstoff und Kohlenstoff die Repräsentanten des Magnetismus im chemischen Processe sind; der zweite ungleich kleinere, aber die Nachweisung liefert, dafs die Natur durch die Organisation nichts, als die individuellste Bildung suche. Auf dem Wege seines Beweises führt der Verfasser im ersten Abschnitte zuvörderst alle mineralischen Körper, die nicht Metalle sind, auf zwei verschiedene Reihen, eine kalkigte und eine kieslichte, zurück, indem er zeigt, dafs die kalkigte Reihe durch den herrschenden Stickstoff, die kieslichte hingegen durch den überwiegenden Kohlenstoff charakterisirt werde.

Ferner wird mit Scharfsinn und Vorsicht in allen Reihen der Natur gezeigt, wie sich der genannte grofse

Gegensatz an der Gränze der organischen Welt in eine vegetative und animalisirende Tendenz auflöse; wobei einerseits auf die kalkigten Residuen des Thierreiches in den Versteinerungen und auf die kohligten aus dem Pflanzenreiche in den Steinkohlen-Lagern; anderseits aber auf die fortwährende Kalkproduction der Thiere in den Schaalen und Knochen, und die Production der Kieselerde in den Pflanzen, (deren Grundstoff der Kohlenstoff ist) hingewiesen wird.

Bei Untersuchung und Vergleichung der Metalle, welche als der gemeinschaftliche Mittelpunkt der kalkigten und der kieslichten Reihe der Mineralien betrachtet werden, findet Steffens abermal eine doppelte Metallreihe, deren eine durch zunehmende Cohärenz mit ungleichem Grade der abnehmenden Dichtigkeit; die andern durch zunehmende Dichtigkeit mit abnehmender Cohärenz bezeichnet ist.

Für den zweiten Abschnitt sagt der Verfasser im Eingange, daſs er nichts als eine einfache Erzählung zu liefern gedenke, „daſs und wie mit dem Sinken der Reproductionskraft das Hervortreten der Irritabilität und mit dem Sinken dieser das Hervortreten der Sensibilität gesetzt seye." Er hat aber nicht nur dieses Gesetz nachgewiesen, sondern auch durch sinnvolle treffende Bemerkungen den Leser in den Stand gesetzt, sich begreiflich zu machen, was es denn eigentlich mit der Stufen-Verschiedenheit in diesem Reiche für eine Bewandtniſs habe, und was die Natur damit bezwecke.

*) Die weitere Ausführung dieser Lehre enthält Steffens vollständiges Handbuch der Oryktognosie, Halle 1819.

§. 188.

Desselben Grundzüge der Naturwissenschaft und Anthropologie.

Steffens Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, Berlin 1806, enthalten eine Co-

alition von Schelling'schen Ideen mit den eigenen des Verfassers.

Ueber das Licht sagt Steffens gründlicher und wahrer als Schelling: „das Licht ist das formende Princip, durch welches das Besondere im Allgemeinen gesetzt wird. Die Schwere ist die Identität des Wesens, das Licht die Identität der Form: durch die Schwere wird das Einzelne aufgenommen in die Ruhe des Seyns im Raume, durch das Licht aber in die Bewegung des Werdens in der Zeit. Grundzüge §. 2. S. 26. 27.

Bei der Schwere ist also Identität der Charakter; Duplicität aber, und die dadurch bedingte Bewegung nur das Vermittelnde in der Erscheinung. Bei dem Lichte ist umgekehrt die Identität des Substrats das Vermittelnde, das Begründende aber ist die Thätigkeit mit ihrer Bedingung der ursprünglichen Duplicität.

Die Identität des Wesens ist daher absolute Identität; die der Form hingegen nur relative Identität: indem ja die Idee der Form selbst die Trias nicht die Monas ist.

Die Seite 41 mit philosophischer Einsicht ausgebildete Quadruplicitäts-Lehre gab die 4 Pole der Erde, als nämlich die 2 magnetischen in der seyenden nord-südlichen Linie, repräsentirt durch Kohlen- und Stickstoff; dann die 2 elektrischen in der unbestimmten, nie seyenden und immer entstehenden ost-westlichen Linie, repräsentirt durch Sauer- und Wasserstoff, worinnen Steffens mehr mit Schelling (siehe meine Aphorism, I. Bändchen, Naturphilosophie §. 98. 99.); dann mit Oken (siehe unten §. 213.) übereinstimmt. Denn nach Oken gibt es nur zwei ursprüngliche Stoffe, nämlich den Sauer-, Licht- oder Sonnenstoff, der an sich polarisirend ist; dann den Stickstoff, sammt allem, was seines Geschlechtes ist, und irdische Natur hat, wie Wasserstoff, Kohlenstoff, Alkali, Metall

u. s. w., die passiv, negativ, identisch und an sich selbst todt sind, und dem höhern Gegensatz (dem Sauerstoff) nur zur Verwirklichung, zum Bestand, zur Bedingung und zur Ergänzung seiner Wirksamkeit dienen.

Desselben Anthropologie (Breslau 1822, 2 Bände), eine philosophische Betrachtung von allgemeinem Interesse für jeden Gebildeten, erscheint in der vorliegenden Behandlung als die Vernunft-Wissenschaft, d. h. als die lebendige und mit dem Begriffe verbundene Anschauung der Identität des Innersten des Menschen, mit dem Innersten der Natur.

Sie begreift drei Theile in sich: 1) die geologische Anthropologie, betrachtend den Menschen als Schlufspunkt der Entwicklungsgeschichte unsers Planeten in der Vergangenheit; 2) die physiologische Anthropologie, betrachtend den Menschen als Mittelpunkt der organischen Gegenwart; 3) die psychologische Anthropologie, betrachtend den Menschen als bestimmt für die Offenbarung einer unendlichen Zukunft.

„Nur wenn man den Zusammenhang der kosmischen und menschlichen Manifestation in ihrem ersten Entstehen begriffen hat (fährt der Verfasser fort), wird man denselben auch in allen Veränderungen und Katastrophen dieser beiden Manifestationen verfolgen können; sowohl für die allgemeine Menschheit, als auch für die besonderen Nationen, Völker und Individuen. — Ohne diese Kunde aber ist weder die Rettung und Erlösung, noch die Verbesserung und Veredlung der Menschheit irgend mit dauerndem Erfolg möglich. Denn der Mensch mufs mit der Natur zugleich gerettet und veredelt werden, denn ohne sie, oder im Widerstreit gegen sie kann er es nimmermehr."

„Wie werden nun (bemerkt Runge in Kieser's Archiv X. 1. S. 82. 83.) die einseitig bornirten Mysti-

ker unter den Psychologen und Anthropologen nicht erstaunen, wenn sie jetzt zuerst dazu sich aufgefordert finden, „die Erde und das Mineral genauer zu erforschen, bevor sie sich daran wagen, die seelische Natur des Menschen, des jüngsten und vorzüglichsten Geschöpfes der Erde, erforschen zu wollen.“

§. 189.

Desselben Carricaturen des Heiligsten. Troxler, Haller.

Mit eben der Genialität, wie in der Physik und Anthropologie über die Grundstoffe (Elemente), Abstufungen (Potenzen) und Gebilde (Organismen) der Natur, philosophirt Steffens als Politiker in seinen Carricaturen des Heiligsten, (Leipzig 1819—21. 2 Bde. 8.) über die Elemente und Institute des freien idealisch vollendeten Bürgerstaats, hier wie dort von demselben Princip ausgehend, daſs das höchste Ziel, welches sowohl die Natur, als auch der Bürgerstaat in seiner Einheit nicht Einerleiheit mit der Kirche anstrebe, die Ausbildung der Individualität aber freilich nicht der irdischen kränklichten Subjectivität, sondern der ursprünglichen schönen Eigenthümlichkeit jedes menschlichen Vernunftwesens seye.

Der Bürgerstaat, das Heiligste der Menschheit (eben so sehr ein ursprüngliches göttliches Institut, als eine Selbstthat der menschlichen Freiheit) ist ihm demnach nicht bloſse Rechtsanstalt, oder gar nur nothwendige und vernünftige Beschränkung der ursprünglichen Freiheit jedes Einzelnen durch die gleiche Freiheit aller Uebrigen, sondern derselbe ist ihm vielmehr zugleich Erhöhung, Stärkung und Bekräftigung der persönlichen Freiheit jedes Einzelnen durch die aller übrigen sammt und sonders: und mithin eine Befreiungs- und Ausbildungs-Anstalt der Menschheit in einem Organismus des Gesammt-Lebens, darstellend (wie Schelling sagt) die

Ineinsbildung von Wissenschaft, Religion und Kunst; begründend die höchste Art des Daseyns, dem jeder, der dessen Werth kennet (wie Schleiermacher in den Monologen, Berlin 1800. S. 83. 85. mit Recht behauptet), willig und billig das alte eigne Bewufstseyn opfert, und lieber das Leben wagt, als dafs der Staat zu Grunde gehe, darin die Kraft jedes Einzelnen durch die Kräfte aller Uebrigen ergänzt wird, und an neuem innern Leben gewinnt.

Carricaturen des Heiligsten nennt er dann die einseitigen mit starrer regelrechter Consequenz durchgeführten Ansichten theils der Idee, theils der Aufgabe, theils der Elemente des Staates überhaupt und des Deutschen insbesondere, die eben dadurch in mifsgestaltete widersinnige Zerrbilder ausarten müssen, und welche wissenschaftlich zu beleuchten, dann ihre Auflösung und Versöhnung zu finden, ein besonders Bedürfnifs der jetzigen Zeit seye.

Als Carricaturen werden nun zuvörderst dargestellt im I. Bande: a) in Hinsicht auf den Staatszweck im Allgemeinen; 1) die Bequemlichkeit, Glückseligkeit und Ruhe ohne Freiheit nach der gemeinen Denk- und Sinnesart S. 194 f.; 2) die ursprüngliche Freiheit ohne Gesetz S. 219.; 3) die allgemeine Deutschheit mit Vernichtung jedes provinciellen Unterschiedes, S. 225—230—238—241.

b) In Hinsicht der besondern Bestimmungen der einzelnen Stände des Staates; die einseitigen Sätze und Gegensätze: 1) dafs der Grundbesitz allein zum Staatsbürger eigne, und folglich der auf eignem Boden angesessene und von diesem lebende Bauer der einzige wahre Staatsbürger; und umgekehrt, dafs der Bauer als solcher ganz und gar keiner Stimme beim Landtage fähig sey; sondern er nothwendig einen Herrn haben müsse, der

ihn schütze und vertrete. S. 70—78. u. 245—263. 2) Daſs nur der geschickte, die Natur dem Begriffe unterjochende Fabricant oder Bürger stimmfähig seye, und umgekehrt, daſs nicht der Fabricant und Handwerker, noch auch die Zünfte und Korporationen derselben, sondern nur die Fabrikherren ein Stimmrecht in der bürgerlichen Stände-Versammlung haben können S. 80 — 87 und 283 bis 290.; ferner, daſs die Zünfte ganz und gar nicht, sondern eine totale Gewerbsfreiheit, und keine besondern bürgerlichen Gewerbe, sondern nur eine allgemeine Bürgerschaft überhaupt bestehen und repräsentirt werden könne S. 190. 196 u. 300 — 308. 3) Daſs der Adel nur erblich, und umgekehrt, daſs derselbe nur persönlich seyn solle, S. 100 f. 310—321—329. 4) Daſs der eigentliche Gelehrte, nur der Theoretiker, und umgekehrt, daſs es nur der Praktiker seye, S. 107 bis 124. u. S. 340.; daſs der Staat jeden Widerspruch der Gelehrten verbieten möge, laut zu werden, und wiederum, daſs er den auf eigene Gefahr verstatteten Widerspruch nie strafen dürfe, S. 361—385.

Im II. Bande beleuchtet er dann ferner, c) hinsichtlich der Staatsverfassung und Verwaltung die entgegengesetzten Carricaturen 1) der Legitimität, „daſs der Staat von dem gesetzlichen Herkommen, wie es im Verlaufe der Zeiten nach und nach geworden ist, schlechthin nichts abändern dürfe; S. 231. 300. 2) dann umgekehrt, der stäten Revolutionirung, „daſs keine Verfassung im Wechsel der Zeiten bleibend seyn könne, sondern immer fort in lebendiger Beweglichkeit müsse erhalten werden, wenn nicht aus Vernunft Unsinn, aus Wohlthat Plage werden soll.“ S. 301—349. 3) Der höhern Orts-Decretirten und durch Beamte und stehende Heere executirten, arbitrarischen Weise sich beglücken zu lassen. S. 350—427. und 429—433.

d) In Hinsicht der monarchischen Verfassungsweise insbesondere, die 3 Zerrbilder 1) des zu populären Königs, dem die Würde und der Ernst seiner Beamten gegenüber treten; 2) des zu herrchsüchtigen Königs, dem die Festigkeit der Repräsentanten das Gegengewicht halten; und 3) des zu unthätigen indolenten Königs, dessen Schwäche die Einigkeit und Stärke der Nation schonend und liebend zudecken müſste. S. 617—621.

e) Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat; die beiden fehlerhaften Extreme, 1) daſs die Kirche und der Staat schlechthin Eins und dasselbe; 2) daſs sie gänzlich und durchaus getrennt, ja sogar feindlich einander entgegengesetzt seyn sollen. S. 463—469. und 481—486.

Anmerk. 1. Auch J. V. P. Troxler, Prof. am Lyceum zu Lucern (s. unten §. 208. IV.), trat mit einem System der philosophischen Naturlehre des Rechts, mit Berücksichtigung der Irrlehren der Liberalität und Legitimität, Zürich 1820. gr. 8. hervor; und schlieſst sich dadurch auf seine Weise an Steffens Carricaturen an.

Nach Troxler ist das rein-menschliche von psychischer Seite angesehen das Sittliche; von physischer Seite angesehen aber das Rechtliche. Sittlich-gut nämlich heiſst ihm, die mit der Vernunftbestimmung des Menschen übereinstimmende Gesinnung, rechtlich und rechtmäſsig hingegen die mit jener Vernunftbestimmung übereinstimmende Handlung.

Die gröſste und unumschränkteste Offenbarung der Selbstständigkeit und Würde der menschlichen Natur kömmt nun ohne Zweifel zuvörderst dem gesammten Menschengeschlechte als Totalität, dann zunächst davon den Nationen in ihrer Eigenthümlichkeit, und letzlich erst den in diesem National-Verbande begriffenen Communitäten und Einzeln-Wesen zu. Es giebt demnach ein dreifaches Vernunftrecht: der Menschheit, der Staaten und der Privaten.

Den Krieg, das einzige Mittel, dessen sich die waltende Vorsicht zur Erhaltung der wahrhaften Individualität der Völker, und ihrer gegenseitigen nicht ohne Kampf zu er-

ringenden Selbstentwicklung bedienet, ganz unmöglich machen zu wollen, ist nicht nur thöricht, und unmöglich zu bewerkstelligen; sondern müſste sogar, wenn es gelingen könnte, zum gröſsten Unheil für die Menschen ausschlagen. Die Bildung zur Sittlich- und Rechtlichkeit hat demnach nur dafür zu sorgen, daſs ein gerechter Krieg nie unmenschlich geführt werde.

Anmerk. 2. Von Haller (Carl Ludwig) Restauration der Staatswissenschaft; oder Theorie des natürlichen gesellschaftlichen Zustandes, der Chimere des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt. Winterthur 1816—20. IV Bände, und VI. Band 1825, der V. Band ist noch ausständig) — stellt sich den Staat als aus der patriarchalischen Verfassung durch arbitrarische Gesetzgebung, nicht nach der Leitung irgend einer nothwendigen Vernunft-Idee entstanden, vor, womit denn alles Recht nur als Concession und Wohlthat der ersten Stifter und Gründer, oder aber der nachherigen Eroberer und Umbildner desselben zu betrachten kommt; dagegen er jedoch auch dem Volke (aber freilich nur in Kraft jener willkührlich mehr oder weniger enthaltenden Concession) ein nicht minder vollkommenes Recht sogar zur gewaffneten Selbsthülfe gegen die Regierenden zugesteht: — eine Theorie, deren Consequenz nur in der völligen Inconsequenz der Gedankenlosigkeit sich finden kann. Vergl. Hegel Naturrecht und Staats-Wissenschaft (Berlin 1821) §. 258. S. 244 f. Eine umständliche Prüfung der von Hallerischen Restauration schrieb Heinr. Escher „über die Philosophie des Staatsrechts mit besonderer Beziehung auf die Hallerische Restauration u. s. w.“ Zürich 1821.

Anmerk. 3. Den Hallerischen Ansichten ähnlich sind des Grafen Joseph de Maistre († 1821) Essai sur le principe générateur des Constitutions politiques 1810, deutsch übersetzt 1814, und Soirées de St. Petersbourg, ~~ad~~ ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la providence. Paris 1821. 3 Bände.

§. 190.

J. J. Wagner's Naturphilosophie.

Nicht minder thätig erzeigte sich J. J. Wagner, Professor in Würzburg, ein tiefdenkender scharf-

sinniger Forscher in Bearbeitung der gesammten Philosophie des Geistes sowohl als der Natur, vorzüglich aber der letztern: denn sein Werk von der Natur der Dinge (3 Bücher, Leipz. 1803), enthaltend Physik, Physiologie und Psychologie, versuchte nichts geringeres, „als Schelling's Idee einer Naturphilosophie in einem universalen Plane durchzuführen:" was freilich (wie Blasche in der Isis a. a. O. bemerkt) nach Schelling's Entwürfen besonders wegen der falschen und irrigen Ansicht der Polarität als Conflict eines expansiven (positiven) und contractiven (negativen) Princips keiner streng systematischen Ausführung fähig war, und daher nur unvollkommen gelingen konnte.

Zu Wagner's naturphilosophischen Schriften gehören außer dem genannten Werk auch nachfolgende Abhandlungen: „Ueber das Lebensprincip," Leipzig 1803. — „Ueber Leben, Gesundheit und Krankheit (im Journal für Wissenschaft und Kunst,)." Ebendaselbst 1803. — „Theorie der Wärme und des Lichtes." Ebend. 1803. — „Philosophie und Medicin, ein Prodromus für beide Studien." Bamberg und Würzburg 1805. — Ferner aus desselben Werke vom Staate (Würzburg 1815), die Darstellung der alten priesterlichen Naturwissenschaft im III. Buche S. 226—232. und der neuern akademischen Versuche. Ebendaselbst S. 258—263.

§. 191.

Desselben Idealphilosophie.

In der Idealphilosophie, welche er für bloſse des Lebens ermangelnde Speculation hält, neigt sich Wagner offenbar auf Eschenmaier's Seite, indem auch er behauptet, daſs immer nur Ideales oder Reales, nimmermehr aber das Absolute als solches Gegenstand der Speculation werden könne, daher auch Philosophie nimmermehr Gott mit der Welt vermittelnde Wissenschaft, sondern als Ideal-Philosophie in ihrer Vollendung

endung nur Weltgeschichte, als Real-Philosophie nur Naturgeschichte seyn könne. Darum räth er unverholen, auf die Speculation nur deſswegen sich eine Zeit lang zu verlegen, damit man durch sie nachher sein Leben lang nimmermehr getäuscht werde.

„Lerne die Lehren der Schule, doch gleich der Leucothea Binde
Bist du am Ufer, so wirf sie in die Wellen zurück.“

Diese Ansicht von Philosophie als leere Speculation (weil sie, wie Wagner ihr Schuld gibt, das innere Leben des Geistes losgerissen vom äuſsern Anschauen zur selbstständigen Allgemeinheit zu bilden versucht) hat derselbe oft und deutlich genug ausgesprochen, als: 1) in dem Aufsatze über Wissenschaft und Kunst, im ersten Hefte seines Journals 1803. S. 1.: „daſs die Speculation der Wahrheit sowohl, als auch der Schönheit ermangle; 2) in dem Programme über das Wesen der Philosophie (Bamberg und Würzburg 1804), S. 8., daſs das Absolute, als Reales oder Ideales gesetzt, eben dadurch allemal als Absolutes an sich vernichtet wird; — 3) in der Abhandlung vom Absoluten und seiner Erkenntniſs, im Eingange seiner Ideal-Philosophie S. VII., daſs eine Wissenschaft des Absoluten, folglich eine absolute Wissenschaft ein bloſser hochmüthiger Wahn sey, der seinem eignen Falle vorangehe; da jede Wissenschaft immer nur ein Erzeugniſs des göttlichen Geistes ist; — 4) in der Schrift: Von der Philosophie und Medicin, S. VIII., daſs Schelling's abentheuerlicher Platonism mit dem Publicum vollends die Ekelcur vorgenommen, und dadurch eine bessere Zeit wider sein Wissen und seinen Willen eingeleitet habe, u. s. w.

Was mich am meisten von Schelling's Ansicht entfernte, äuſsert Wagner noch in einem seiner neuesten

Werke: „Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen," Erlangen 1819. 8. S. 267 f., sind seine, in der Zeitschrift für speculative Physik, II. B. 2. Heft, S. 18., dann in der neuen Zeitschrift, I. B. 1. Heft, S. 58., ferner in den Schriften: „Philosophie und Religion," S. 20—34., wiederholten Versuche durch seine noch dazu an sich mangelhafte Construction zu Stande zu bringen, was von aller Construction eben die Möglichkeit enthält (nämlich die absolute Identität des Ideellen und Reellen an Sich), und erklärte daher schon 1805 Schelling's Philosophiren als eine eitle und müssige Speculation, die in ihrer höchsten Steigerung zugleich ihre eigne Vernichtung finde, und einer auf Religion ruhenden, in Weltgeschichte und Naturwissenschaft anschaulichen, im Gleichgewichte ihrer beiden Seiten durchgeführten, und durch das in der Mathematik aufbehaltene Weltgesetz organisirten Wissenschaft Platz machen müsse.

Wagner setzt nämlich noch immer ganz irriger Weise voraus: 1) daſs Schelling's absolute Identität ihm noch etwas anders seye, als gerade das ὄντως ὄν, oder wesenhaft Seyende, das in der lebendigen Ineinsbildung vom Ideellen und Reellen in der Wirklichkeit sich darstellt; 2) daſs ihm das Absolute nur ein Gewisses und Selbstbewuſstes in des Menschen Bewuſstseyn, und folglich durch dasselbe bedingt und erzeugt, mithin kein wahrhaft Absolutes seye; da es doch als die ursprüngliche Einheit des Wissens und Seyns, ja als der Grund und das Begründende alles Bewuſstseyns, das einzige ursprünglich Seyende an sich, in sich und von sich ist.

Wagner's Schriften, im Fache der Idealphilosophie und in der System-Form, sind: 1) Das System der Idealphilosophie, enthaltend die Philosophie des Wissens, des freien Handelns und des schönkünstlerischen Bildens; Leipz. 1804. 8. 2) Der Grund-

rifs der Staatswissenschaft und Politik, Leipz. 1805. 8. 3) Die Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt. Frankf. a. M. 1808. 8.

In freierer Unterhaltungsform sind geschrieben: 1) die Philosophie der Erziehungskunst, 2 Bücher, Leipz. 1803. 8. 2) Die Theodice, oder über sittliche Freiheit und über sittliches Uebel; Bamberg und Würzburg 1809. 3) Der Staat, hervorgehend aus dem Erdverhältnisse, dem Leben, dem Geiste und dem Bewufstseyn des Ewigen; Würzburg 1815. 8. 4) Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihren gegenseitigen Verhältnissen; Erlangen 1819. 8. 5) Das System des Unterrichts. Aarau 1821. 8.

§. 192.

Desselben mathematische Philosophie. — Nachfolger, besonders Herbart.

Wagner's gröfste Eigenthümlichkeit ist sein früher schon ausgesprochenes und noch immer anhaltendes Streben, die Philosophie zu mathematisiren, d. h. ihre Lehren in die Formeln der Arithmetik und Geometrie einzukleiden, um sie also für die wissenschaftliche Anschauung besser und allgemein verständlicher, als es durch Worte geschehen möchte, zu versinnlichen. (Ein Vorhaben, das mit Pestalozzi's Bemühungen, den Volksunterricht zu mechanisiren, viel Aehnlichkeit hat.)

Schon 1803 in seinem Journal für die Wissenschaft und Kunst, S. 75 f. verkündete Wagner dem Publicum, dafs er nach Raimund Lullius und Jordan Bruno zuerst nun wieder ernstlich daran arbeite, die Functionen der Intelligenz an sich in organischer Vollkommenheit darzustellen, um dadurch es möglich zu machen, jede Erkenntnifs eben sowohl algebraisch, als geometrisch auszusprechen, und 8 Jahre darnach erschien seine mathematische (d. i. mathematisirte) Philosophie; Erlangen 1811.

Es hat aber bisher (wie Blasche in der Isis a. a. O. 1819. IX. St. col. 1420 f. bemerkt) diefs neue Unternehmen noch nirgends, weder bei Philosophen, noch bei Mathematikern, Eingang gefunden; denn die Philosophen, besonders die Naturphilosophen, lassen sich nicht gerne sagen, dafs die Philosophie weiter nichts, als eine Vermischung religiöser Ideen mit Reflexions-Formen, und des Geistes mit dem Buchstaben seye; und den Mathematikern ist es ein allzu bitterer Vorwurf, zu vernehmen, dafs, was sie bisher Mathematik nannten, weiter nichts gewesen seye, als eine geistlose Mechanik.

Und wiederum in der Isis 1820. I. St. col. 320. Was man Herrn Wagner zugestehen kann und mufs, ist, dafs die arithmetischen Formeln und geometrischen Bilder als sehr bestimmte, und dem Kenner leicht verständliche Ausdrücke für allgemeine wissenschaftliche Ideen nachgewiesen und dargestellt werden mögen. — Allein es ist doch auch offenbar, dafs nur derjenige den Ausdruck der Ideen an den besagten Formeln und Bildern erkennt, für den die Mathematik selbst bereits Philosophie geworden ist: — nichts zu sagen, dafs, wie Hegel Encyklop. der Philosophie S. 138 mit Recht bemerkt, es kaum je einen Philosophen von lebendiger Einbildungskraft einfallen wird, für den Ausdruck seiner Ideen durchaus und für alle Fälle ein solches widerspenstiges und inadäquates Mittel, als Raumfiguren und Zahlen sind, gebrauchen, oder wie die Mathematiker aus Hypothesen nach Grundsätzen des raisonnirenden Verstandes beweisen zu wollen.

Vielleicht lassen sich jedoch Hegel und Wagner dadurch miteinander vereinigen, wenn jener diesem zugiebt: „dafs in der That Philosophie nur dann erst vollendet seyn werde, wenn sie einst aufhören wird, blofses Streben nach Wissenschaft zu seyn, indem sie von nun an gerade Wissenschaft (mathesis) mit vollem Rechte heifsen wird.“ — Hingegen aber auch dieser jenem ein-

gestehe, „daſs zu diesem Behufe weder die Nachahmung der mathematischen Methode, noch viel weniger die Substitution der Raumfiguren und Zahlzeichen statt der Worte zur Bezeichnung der philosophischen Ideen hinreichend, oder auch nur allgemein förderlich seyn möge.“

Selbst in den Fällen, wo diese Substitution Vortheil gewähren mag, ist doch wohl offenbar, daſs die Philosophie es ist, welche der Mathematik, wie allen andern Wissenschaften erst den Geist einhauchen muſs; welche empfangene Wohlthat die Mathematik alsdann der Philosophie dadurch vergilt, daſs sie ihr das sichernde Maſs und die schützende Schranke, d. h. die naturgemäſse Form ertheilt; denn obwohl die Formel oder die Figur die Idee nicht geben kann, so vermag sie doch dieselbe festzuhalten, zu sichern und zu schützen, wenn sie einmal glücklicher Weise erwacht ist.

Anmerk. J. J. Wagner's Beispiele folgten: 1) J. Fr. Herbart, Professor zu Königsberg, in seinem Lehrbuche zur Psychologie, Königsberg und Leipzig 1816, und Psychologie als Wissenschaft, gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, 1ster synthetischer, und 2ter analytischer Theil, Königsberg 1824, 25, sammt der Abhandlung: de Attentionis mensura et causis, 1827. ebend. 2) Fries in seiner mathematischen Natur-Philosophie, Heidelberg 1822. 8. 3) C. A. Eschenmaier in seiner empirischen, reinen und angewandten Psychologie, Tübingen 1817. 4) D. J. Holzwart in seiner Darstellung der Naturgesetze des menschlichen Geistes als erkennend, fühlend und wirkend, Sulzbach 1826. 8.

Nicht die Seele oder der Geist ist es, was in der mathematischen Philosophie und Psychologie gemessen werden soll, sondern das Verhältniſs unserer Vorstellungen des allein in der Erfahrung Gegebenen, wodurch wir uns erst zum Bewuſstseyn unserer selbst erheben. Dem zufolge zeigt J. F. Herbart in der Psychologie als Wissenschaft: „Wie es bei Erzeugung des Bewuſstseyns auf das Zusammen mehrerer Vorstellungen, und deren Gegensatz, respe-

ctive Stärke, und Wechselwirkung aufeinander ankomme; worauf er die Bedingungen des Gleichgewichts der Vorstellungen (d. i. Statik des Bewufstseyns), dann die Gesetze der Fortbewegung, d. i. des Wachsens und Verschwindens der Vorstellungen (die Mechanik des Bewufstseyns) auseinander setzt. Der 2te analytische Theil behandelt das geistige Leben überhaupt, und die menschliche Ausbildung insbesondere, wie auch das Verhältnifs von Leib und Seele.

§. 193.

K. A. Eschenmaier Psychologie und Religionsphilosophie.

Wie Wagner, so versuchte auch K. A. Eschenmaier gleichfalls in mancherlei Hinsicht ein Gegner Schellings (s. §. 182.), und gleich Wagner ein Freund der mathematischen Formeln, das ganze der Philosophie als Natur- und Geistes-Nothwendigkeits- und Freiheits-Wissenschaft und Gesetzgebung zu umfassen: Beweise hievon sind aufser den kleinern gelegenheitlichen Schriften über natur-philosophische Gegenstände, als z. B. Principia quaedam disciplinae naturalis imprimis chemiae ac metaphysicae naturae substernenda, Tubingae 1796; — Sätze aus der Naturmetaphysik, ebend. 1797; — Versuch der magnetischen Gesetze a priori abzuleiten, 1798; — Deduction des lebenden Organismus in Röschlaub's Magazin u. s. w.; ferner seine gröfsern Werke, als nämlich seine empirische, reine und angewandte Psychologie, Stuttgart und Tübingen 1817. 8., in Verbindung mit desselben Versuch, die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus psychologisch und physiologisch zu erklären, ebend. 1816, und sein Normal-Naturrecht: I. Theil Fundamental-Sätze; II. Theil Anwendung der Fundamental-Sätze auf das privat- und öffentliche Recht, gr. 8. Stuttgart 1820.

Die Psychologie ist dem Verfasser für die gesammte Philosophie, was dem Geometer für das Gebiet seiner Wissenschaft die Analysis ist, nämlich eine Ein-

führung in die Elementar-Kunde. Seine Methode ist constructiv; denn er geht von dem Empirisch-Mannigfaltigen der nach näherer Entwicklungsreihe hervortretenden Erscheinungen der verschiedenen Seelenvermögen aus; indem er zugleich bemüht ist, die Correlata des geistigen Organismus im leiblichen nachzuweisen. Dann sucht er durch Induction das Tertium comparationis auf; in welchem jenes Mannigfaltige der Erscheinungen zur Einheit gelangt, und vor der Hand wenigstens eine wahrscheinliche Erklärung gewinnt. Endlich und zuletzt unternimmt er die gegebenen Erklärungen auf die Fundamental-Gleichungen der Seele, d. i. auf die Elemente des sich selbst bewuſsten Geistes zurück zu führen, und also ihre Ansprüche auf Wahrheit zu rechtfertigen, wodurch dann anschaulich gemacht werden soll, wie die objective Natur durch die Organisation in die reine subjective übertritt, und daſs Geistiges und Körperliches, Unendliches und Endliches gar keinen absoluten Gegensatz, sondern nur eine verschiedene Gattung von Existenz in ihren verschiedenen Gliedern darstellen.

Das Normal-Recht, das als ewiges und unveränderliches dem Geiste des Menschen selbst eingebildet ist, ist nicht etwa eine starre abstracte Einheit des Maſses für alle Völker und Zeiten, sondern vielmehr die lebendige, in allen verschiedenen gesetzlichen Maſsen sich fortbildende, und durch bildende Einheit der Idee, nach den Ort- und Zeitverhältnissen durch Gebräuche, Gewohnheiten und Formen zwar modificirt, doch in der Wahrheit stets dieselbe bleibend. — Die Realisirung des Normal-Rechtes in einer Staatsverfassung setzt drei äuſsere Bedingungen: Persönlichkeit, Socialität, und einen bestimmten Grad der Geistes-Entwicklung nicht nur bei den Einzelnen, sondern auch bei der Gesammtheit des Volkes voraus, S. 67. Aus der erkannten Persönlichkeit geht die Freiheit, aus der Socialität die Gleichheit, und aus der Verfassung die Sicherheit hervor.

Als Rechts-Princip wird der Satz aufgestellt: Recht ist jede Handlung, welche den der Persönlichkeit zustehenden socialen Werth des Einzelnen mit der äufsern Freiheit, Gleichheit und Sicherheit aller in Uebereinstimmung bringt. (S. 100.) Es erhält seine (innere) Sanction nicht etwa durch physische Gewalt (Zwang); sondern vielmehr durch die freie überzeugende Kraft sittlicher Grundsätze. (S. 112.)

Die Eintheilung des Rechtes im Verlaufe der Geschichte beut folgende Perioden dar: 1) die Naturperiode des Rechts des Stärkern; 2) die der Sclaverei und des Despotism; 3) die der Freiheit in den alterthümlichen Republiken; 4) die des Monarchismus, welche mit dem Christenthume seinen Anfang nahm, und zuletzt mit der Realisirung eines allgemeinen Staaten-Bundes aller christlichen Völker schliefsen wird. (S. 145—153.)

Die Rechte der Freiheit und Sicherheit bilden sich im Civil-Stande im Eigenthumsrechte, im Vertragsrechte und in der bürgerlichen Verfassung aus. Vertrags- und Verfassungs-Rechte sind jedoch wandelbar; und wenn der Zeistgeist dazu ermahnt, fordern sie Revision. (S. 187.)

In der letzten Proportion mufs endlich das Recht in der socialen Ordnung zur Tugend sich erheben. Das erste Mittel hiezu ist die Gesetzgebung, dann die Oeffentlichkeit der Verhandlungen der Justiz und der Administration. (S. 227.)

Im angewandten Theile wird dann das Privat- und öffentliche Recht, jedes in seinen einzelnen Zweigen der Ordnung nach ausführlich abgehandelt.

Seine Religions-Philosophie in 3 Bänden als Rationalism (I. Bd. 1718), als Mysticism (II. Bd. 1822), und als Supernaturalism (III. Bd. 1824, Tübingen, gr. 8.) schliefst sich unmittelbar seiner Psychologie an, und enthält das universelle und individuelle Leben nach ihren theils immanenten, theils transcendentalen Functionen auf dem Gebiete der Religion oder der Sünde (d. i. der

Vereinigung mit Gott, oder Trennung von Gott). — Da nun Eschenmaier zu den Gefühls-Philosophen gehört, so ist demnach in der Religionslehre Mysticism sein Centrum, der Rationalism aber und Supernaturalism stellen die beiden Flügel vor. Die Religion als Mysticism enthält nach ihm die Vernichtung aller Logik; denn Gott ist der absolute Widerspruch, und folglich die Religionswissenschaft die Vernichtung aller Verstandes-Begriffe in ihrer Trennung. Dem zufolge werden dann im I. Bande alle Beweise für Gottes Daseyn aus der Logik, Psychologie, Physik, Aesthetik, Geschichte, und endlich auch aus der Philosophie selbst, besonders aber die von Descartes, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling und Weiſs verworfen. Der II. Band betrachtet die Religion als hervorgehend aus dem Gefühle, als Natur-Mysticism, apokalyptische Schwärmerei und ideale Mystik nach Schwedenborg und Jacob Böhm. Der III. Band enthält die Lehre von der Offenbarung Gottes im alten und neuen Testamente; mit erbaulichen Betrachtungen und manchen Ausfällen gegen den Rationalism. — Was soll man aber wohl von Theologen halten, welche die christliche Religion rein geschichtlich als ein bloſs äuſserlich Gegebenes, und auch nur ins Gedächtniſs Aufzunehmendes behandelt wissen wollen? Ist eine solche Theologie mehr als ein Leib ohne Seele, und kann der bloſse Glaube an eine geschichtliche Thatsache an und für sich heiligen? fragt P. B. Zimmer in der Untersuchung über den allgemeinen Verfall des menschlichen Geschlechts (Landshut 1809), S. 8.

§. 194.

J. Gottl. Fichte's positive Philosophie, enthaltend die Zerstörung der Zerstörung, womit die Wissenschaftslehre als Theorie des Bewuſstseyns in ihrer negativen Hälfte endete.

Nun sprach endlich auch Fichte das positive Resultat seiner Wissenschaftslehre (s. oben §. 157.), daſs

nämlich „da kein Bild, noch das Schauen eines Bildes je ohne allen objectiven und reellen Inhalt seyn könne, die völlig in sich selbst zurückgekehrte, und sich selbst vollkommen verständlich gewordene Reflexion des endlichen Bewuſstseyns sich gezwungen sehe, die zerstörte objective Realität oder Wirklichkeit in anderer Verklärung, als die Offenbarung des Absoluten sie anerkennend, wieder entstehen zu lassen: — in der Anweisung zum seeligen Leben in Gott (Berlin 1806) aus, wozu die Berliner Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804—1805), dann die Erlanger Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten (1805) gewissermassen vorbereiteten.

Nur schade, daſs die Wissenschaftslehre auch in dieser ihrer letzten Gestaltung, wo sie das positive Resultat ihrer Forschungen, nämlich die Ansicht alles Bewuſstseyns als die Erkenntniſs einer ursprünglichen göttlichen Offenbarung erfaſst, Zeit und Raum nach Kantischer Weise als subjective Anschauungsformen erfaſst, anstatt sie in ihrer wahren Bedeutung als die von dem Wesen des Absoluten unabtrennbaren ewigen Formen desselben nachzuweisen: wodurch die Wissenschaftslehre leider abermal mit sich selbst in Widerspruch gerieth, und einem scharfsinnigen Gegner eine arge Blöſse zu seinen Angriffen darbot.

§. 195.

Uebersicht und Darstellung der Lehre vom seligen Leben in Gott.

Das positive Resultat der Wissenschaftslehre umfaſst die gesammte Metaphysik über Gott, die Welt und den Menschen nach folgender Skizze:

I. Von Gott.

1) Nicht das endliche Bewuſstseyn (oder Ich), das ja selbst als eine besonderte lebendige und selbstständige Idee ihren ewigen Grund nur in der Of-

fenbarung des Absoluten hat, sondern Gott als das Urbewufstseyn ist der letzte Grund alles Seyns, alles Wissens, und alles Schaffens oder Hervorbringens; jedes Endliche hingegen, das in seiner schlechten Endlichkeit aufser der Vereinigung der Idee aller Ideen, darinnen es als eine besonderte Position, oder als ein besondertes Organ besteht, sich selbst genügen will, und mithin auf seine Freiheit, alles aus sich selbst zu werden, pochend, gegen das Absolute sich empört, und zu etwas bestimmt, was es nicht seyn soll, ist nichtig, eitel und unselig.

2) Nicht das endliche Bewufstseyn des von Gott getrennten Ichs kennt oder liebt Gott (das Absolute oder die Idee aller Ideen), sondern diese erkennt und liebt sich selbst in den frommen und göttlich-gesinnten Menschen. Vergl. oben die Lehre des Spinoza. §. 24. Lehrs. 4.

3) Alles Seyn ist an sich selbst lebendig, folglich auch selbstthätig, vorstellend und schaffend, weil alles Seyn als ein besondertes nur in und durch das eine Seyn und Vorstellen, die Idee aller Ideen, nämlich Gott bestehet, der das absolute Seyn, Bewufstseyn und Leben ist.

4) Das göttliche Leben ist an und für sich, abgesehen von der Selbstoffenbarung, in den besonderten Leben rein in sich selbst verborgen: es hat seinen Sitz in sich selbst, und bleibt in sich selbst, rein aufgehend in sich, und zugänglich nur sich selbst. In dieser Reinheit aber kann es nur durch den Gedanken ergriffen werden.

II. Von der Weltschöpfung, nämlich von der Natur und der Menschheit.

5) Der unendliche Inhalt des göttlichen Selbstbewufstseyns in unendlich-vielen und unendlich-mannigfaltigen Positionen besonderter, selbstständiger, lebendi-

ger und thätiger, in und durch Gott bestehender, und folglich der Ewigkeit angehöriger Organismen, darinnen das einige göttliche Leben und Bewufstseyn sich offenbaret und darstellt, ist die Welt, als der alleinige Gegenstand und Inhalt alles Bewufstseyns.

6) Die Welt ist demnach bedingt durch Gottes Wesen an sich, und durch die unabänderlichen Gesetze seiner Selbstoffenbarung; die Aufgabe der Philosophie aber ist, über die relativ-selbstständigen Formen, in welchen sämmtlich das Absolute erscheint, deren jede daher für ihren Standpunkt objective Wahrheit hat, mit vollkommnem Wissen bis zur absoluten Anschauung des Absoluten selbst durchzudringen.

7) Die zeitlich und räumliche Darstellung des göttlichen Lebens als unendliches Seyn und Bewufstseyn in der unendlichen Menge von individuellen Gestaltungen, an deren jeder ein sich selbstständig-entwickelndes Seyn und Wissen erscheint; heifst das menschliche Geschlecht.

8) Dieses also allein ist die wahre lebendige und vollkommne Offenbarung Gottes im Daseyn, und folglich ist es auch allein wahrhaft da.

9) Die sogenannte materielle Natur in ihrer schlechten Endlichkeit und Abgetrenntheit vom Geiste, folglich als absolut-starre und todte erfafst, ist weder, noch ist sie im eigentlichen Sinne wirklich da; sondern kann also erfafst, lediglich nur als Schranke und Hemmung gedacht werden.

10) Die aber gleichwohl für das empirische Bewufstseyn nothwendig ist, da ohne eine materielle, dem Geiste gegenüberstehende Natur keine besonderten Positionen der Idee aller Ideen möglich seye, sondern das göttliche Leben und Selbstbewufstseyn in einem Schlage, nicht in einer Vielheit und Succesion individueller Gestaltungen hervorbrechen würde.

11) Die materielle Natur in ihrer schlechten Endlichkeit, und lediglich als todte Schranke und Hemmung

des geistigen Lebens erfaſst, ist also nur Gegenstand für die Kraftäuſserung des vernünftigen Lebens;

12) Folglich nur ein Negatives, das immer nur aufgehoben zu werden bestimmt ist; und nur eine Realität erhält, in wieferne der Geist seine Formen an ihr realisirt, d. h. von seiner Realität ihr mittheilet. Vergl. die Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten, S. 13—30.

§. 196.

Kritik dieses positiven Resultats der Wissenschaftslehre.

Schelling, vorzüglich durch die dürftige Naturansicht, die hier freilich nur von der Seite ihrer schlechten Endlichkeit erfaſst und dargestellt wird, glaubte sich bemüssiget, das wahre Verhältniſs und den eigentlichen Unterschied seines Lehrgebäudes von dieser Fichte'schen Welt-Ansicht öffentlich anzugeben, wie er es denn auch mit vieler Härte in der Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie und der verbesserten Fichte'schen Lehre (Tübingen 1806) gethan hat.

Als Grundfehler rüget Schelling:

1) Daſs Fichte noch immer eine nur dem Denken erreichbare Welt, in der Gott ist, und eine andere, von Gott völlig leere, ihm absolut entfremdete, und daher auch durchaus ungöttliche, ja nichtige und todte Welt, die er die wirkliche materielle nennt, annimmt. Seeliges Leben, S. 10. 116. 117.

2) Daſs er behauptet, die Menschen nur allein seyen die Darstellung des göttlichen Wissens, und das Wissen allein, so wie es am Menschen erscheint, seye die einzige Form, darinnen das unendliche Seyn sich offenbare. Seeliges Leben, S. 97. 115.

3) Daſs wie Gott aus sich selbst heraustrete, und sich offenbare oder enthülle, d. h. wie sein unsichtbares, unendliches und unzugängliches Seyn, ein erscheinen-

nendes Daseyn werde, sich immer nur finden, nicht begreifen lasse. Seel. Leben, S. 220.

4) Daſs die materielle Natur nicht da ist, im eigentlichen Sinne, und dennoch wieder da seyn muſs, damit die Menschheit, die allein wahrhaft da ist, da seyn und gegen sie kämpfen möge. Erlang. Vorles. S. 28.

5) Daſs diese materielle Natur lediglich nur als absolute Schranke, und als ein eigentliches μὴ-ὄν gedacht werden; gleichwohl aber eine neben und mit Gott bestehende Wirklichkeit auſser ihm haben solle. Erlang. Vorles. l. c.

6) Daſs er es für unmöglich ausgibt, das göttliche Leben, das hinter den sinnlichen Hüllen der Dinge verborgen liegt, in der Wirklichkeit zu erblicken. Seeliges Leben, S. 144. 145.

7) Daſs er noch immer nicht das Göttliche, als das allein wahrhaft Wirkliche, und das allein wahrhaft Wirkliche, als das allein wahrhaft Göttliche anzuschauen vermag. Grundzüge der Charakt. u. Z. A. S. 247 ff.

8) Daſs ihm vielmehr Gott in der Natur, und folglich in der Wirklichkeit todt, und nur durch die Kraft unsers Glaubens in ihr wieder aufzuwecken erscheine. Ebend. S. 257. Seeliges Leben, S. 240—247. und 279 u. 280. 302. u. 303.

§. 197.

J. J. Stutzmann.

Joh. Jos. Stutzmann, Professor in Erlangen, † 1816, gab gleichfalls im Jahre 1806 eine Philosophie des Universum als Organisation des gesammten philosophischen Wissens (Erlangen bei Gredy und Breuning d. J.), wovon eine Recension in der allgem. Literatur-Zeitung von Jena vom Jahre 1807, Nro. 112. behauptete, daſs es gröſstentheils wörtlich, aber verstümmelt aus den Vorlesungen, die Schelling im Winter 1804—1805 gehalten hatte, zusammengetragen worden seye,

und besonders die Anwendung der Kepplerischen Gesetze auf den Menschen enthalte, die aufser dem noch gar nicht gedruckt existirt.

§. 57. In Stutzmann's Werkchen heifst es nämlich: „Im Schlufs- und Central-Punkte der Organisation des Universums (dem Menschen) herrscht nicht mehr die relative und besondere, sondern die absolute und totale Einheit aller Attribute des Existirens in der Existenz Gottes."

„Der Mensch ist nämlich das gelungenste und sprechendste Ebenbild des Göttlichen und der Repräsentant aller andern Repräsentationen des Ewigen; er ist daher der Vereinigungspunkt der Centripetenz und der Centrifugenz der Weltkörper, deren die erste (nach §. 56.) besonders an den Pflanzen, die andere an den Thieren ausgedrückt erscheint; indem er an sich die Vereinigung des Instinkts mit dem Sinne, und beider mit der Vernunft darstellet."

„Aber auch die Gesetze der Weltkörper-Bewegungen sind an dem Menschen dargestellt; denn er ist das Identische von Einheit und Vielheit, die sich zusammen verhalten, wie die Quadrat-Wurzel zu dem Cubus; denn indem seine Vernunft die Wurzel des Wissens $= a^1$ sich selbst erkennt, erhebt sie sich auf die zweite Stufe des Wissens $= a^2$, und das von ihr erkannte eigene Wissen, oder Gewufste (die ganze Menschheit), auf die dritte $= a^3$, und so kehrt das Weltverhältnifs im Menschen, oder vielmehr in dem Gesammtorganismus des öffentlichen Lebens des ganzen Geschlechtes wieder, darinnen Natur, Recht und Sitte, mit Wissenschaft, Religion und Kunst in Eins gebildet erscheinen."

„Ueber die Erkenntnifs des Absoluten äufsert sich Stutzmann in der Einleitung S. 48: „die Vernunft, die um das Absolute weifs, ist nicht ein endliches Subject, das ein sich gegenüberstehendes unendliches Object denkt;

es ist vielmehr die unendliche Vernunft, die um sich selbst weiſs; die Vernunft, die mein und dein Wissen hat, nicht die wir haben, ich nämlich um mein, und du um dein besonders Wissen.“ Abermal S. 55—59.

„Auf die Frage: ob das Absolute gewuſst werden möge? — ist die Antwort: daſs das Absolute von der endlichen Vernunft nur unter der Bedingung möge erkannt und angeschaut werden, wenn die endliche Vernunft zuerst ihre wesentliche Identität mit der unendlichen Vernunft erkannt, und folglich die Schranken der Endlichkeit, welche sie als endliche Vernunft constituiren, durchbrochen hat.“

Fragt man: „worin sich das Wissen des Absoluten vom Glauben an das Absolute unterscheide?“ — so ist die Antwort: „dadurch, daſs beim Glauben noch immer das Absolute, als ein entferntes unsichtbares Wesen, von welchem der Mensch als abgefallener erscheint, aufgefaſst wird; dagegen beim Wissen der Mensch das Absolute in sich selbst, oder vielmehr sich selbst im Absoluten, als mit demselben seinem wahren Wesen nach Eins und identisch findet und anschauet.“

§. 198.

G. M. Klein, J. B. Schad u. a.

Gröſseres Verdienst erwarb sich G. M. Klein zu Würzburg (geb. 1776, † 1820) durch seine Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des Alls, Würzb. 1805. 8., von denen Schelling selbst in seiner Darstellung des Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre, S. 10. Anmerk. bezeugt, daſs sie §. 51. u. 52. die ethischen Ideen der Naturphilosophie (vergl. Schelling's Abhandl. über das Wesen der menschlichen Freiheit, im I. Bande seiner gesammelten Schriften; besonders

sonders S. 477 ff.) in gedrängter Kürze ausgesprochen haben. — Dort in Klein's Beiträgen liest man, wie folgt: „Willkühr, als subjective Freiheit,*) kann nie das Princip der Sittlichkeit seyn. — Denn wäre die Willkühr der Grund der Sittlichkeit; so hätte das Gute mit dem Bösen gleichen Ursprung; indem die gleiche Willkühr sich sowohl für das Böse, als für das Gute entscheiden könnte. — Nun soll aber das Gesetz des Guten Gesetz unserer Natur seyn, und aus einem innern Drange sollen wir ihm folgen: — „denn freudig das Rechte thun, weil wir als vernünftige Wesen nicht anders können, gewährt allein ein wahrhaft sittliches Leben."

„Die Sittlichkeit ist des Guten einzige Seligkeit, und was sonst noch aufser dem Rechthandeln von dem Menschen für ein Gut gehalten wird, ist für ihn nichts: denn so handeln, wie er weifs, dafs es recht ist (und allein Gott gefällt), ist für ihn Alles."

„Auch in Gott können wir uns keine Seligkeit denken, die aufser seiner Heiligkeit noch etwas anders wäre; und ist dann nicht das Höchste, wornach wir streben, die Identität mit Gott, und das Bewufstseyn, ihm ähnlich zu seyn, dadurch, dafs wir, wie er, aus innerer Nothwendigkeit das Rechte thun und wollen, welches allein die wahre Seligkeit ist, so wie es im Gegentheil die gröfste Verdammnifs ist, zu wissen, aufserhalb diesem Zustande sich zu befinden."

„Nun ist es aber jedem Vernunftwesen zu jeder Zeit möglich, Gott ähnlich zu werden; denn die Identi-

*) Subjective Freiheit ist jedoch die Bedingung der Sittlichkeit; denn diese setzt jene voraus, obschon sie nicht allein aus ihr, sondern aus der Vereinigung mit Gott durch Freiheit hervorgeht. Freiheit ist nämlich Selbstheit als erkennende bestimmende Lebendigkeit; Sittlichkeit aber ist Unterordnung der Selbstheit unter das Unendliche (Gott).

tät von Freiheit und Nothwendigkeit ist das Wesen seiner Seele, die für sich wirkt, wenn der Mensch sich ihr nur hingiebt. — Denn das Wirken der absoluten Substanz in uns ist nicht etwas, das erst vermittelst eines andern Handelns erreichbar wäre; sondern es ist vielmehr der natürliche, gesunde, intelligible Zustand, darin der Mensch ursprünglich nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ward.“

„Die absolute Sittlichkeit liegt demnach nicht ausser uns, sie ist vielmehr unser innigstes Wesen; sie ist nicht Object, das wir erst suchen sollen, sondern ein Gut, in dessen Besitz wir sind, und das wir nur zu behaupten haben.“

„Daraus sieht man, wie thöricht eine Erziehung seye, die voraussetzt, daſs der Mensch als Vernunftwesen nicht an sich schon sittlich seye, wenn er seiner bessern Natur getreu bleibt, sondern meint, daſs man ihm Sittlichkeit erst einpfropfen müsse, — ohne die er doch nicht einmal Mensch, oder einer menschlichen Erziehung fähig seyn würde.“

„Die absolute Substanz wirkt immer nothwendig absolut, und so ferne sie es mit Bewuſstseyn, angemessen ihrer absoluten Erkenntniſs, thut, heiſst ihr Handeln Sittlichkeit. Jedes sittliche Handeln ist also ein Akt der Freiheit und der Nothwendigkeit; d. h. ein Gleichsetzen beider, welches nicht möglich seyn würde, wenn diese Identität nicht vor allem Handeln schon vorhanden wäre.“

„Nur in dieser Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit liegt der Grund der Ruhe, Zufriedenheit und Seligkeit der sittlichen Handlung, weil wir ja wissen, daſs *wir* es nicht sind, die nach individueller Freiheit also handelten, sondern daſs das *Göttliche*, *die absolute Substanz* es ist, die in uns handelte, und daſs eine uns beherrschende göttliche Nothwendigkeit uns antrieb.“

„Was wir so thun, kömmt allein aus dem wahrhaft göttlichen Wesen unserer Seele, welches als die absolute Substanz frei und nothwendig zugleich ist. — Die Folge davon ist, unbedingtes Vertrauen auf Gott, dem wir all unser Schicksal, wie billig, heimstellen. Unsere Sache ist nur Rechtthun, nach unsrer besten und wahrsten Erkenntniſs; dann aber ruhig abwarten, was geschieht.“

„Wann demnach die Vernunft in ihrer Identität mit Gott, das Princip aller Sittlichkeit, oder vielmehr die Sittlichkeit selbst ist, so ist es gewiſs die gröſste Verkehrtheit, Gott aus der Sittlichkeit ableiten zu wollen, oder ihn zu postuliren, um entweder der Sittlichkeit eine Stütze zu verschaffen, oder gar ihn zum Werkzeuge der Befriedigung irdischer Begierden zu machen.“

„Religion und Sittlichkeit verhalten sich also nicht zusammen, wie Grund und Folge, sondern sie sind eben unmittelbar dasselbe, und daher identisch; denn nicht der ist religiös, der, um recht zu handeln, sich vorerst das Gesetz vorhält, überlegend, ob er darnach oder dagegen handeln wolle, sondern der, den eine innere göttliche Nothwendigkeit zu dem, was er in Gott und durch Gott als recht und gut erkannt hat, treibt, daſs ihm gar keine Wahl übrig bleibt, anders, als so zu handeln, wie er eben weiſs — in seinem innersten Gewissen — daſs es allein recht und sittlich gut ist.“

„Die mit der Religion identische Sittlichkeit ist daher nicht das Werk der Willkühr, sondern sie ist göttlichen Ursprungs, und das Bindende im religiösen Handeln, das den Menschen antreibt, frohen Muthes mit Hinwegsetzung über alle endlichen Zwecke dasjenige durch Thaten zu verherrlichen, was der Geist im Wissen als wahr erkannt hat.“

Anmerk. Auſser Klein trugen die Schelling'sche Ansicht vor:
a) Joh. Bapt. Schad, Prof. zu Jena, und nachher zu

Carkow, im System der Natur- und Transcendental-Philosophie, Landshut 1803 und 1804. 8. b) Jos. Weber, Prof. in Dillingen (jetzt Domherr in Augsburg) im Lehrbuche der Naturwissenschaft, Landshut 1803. 1806.; und in Philosophie Religion und Christenthum im Bunde; VII Hefte, München 1808—1811. c) J. A. Buchner, jetzt Prof. und Akademiker in München, über Erkenntniſs und Philosophie, Landshut 1806., und über Religion und ihre Formen, Dillingen 1805. d) Ignat. Thanner, Prof. in Salzburg, im Versuch einer möglichst-faſslichen Darstellung der absoluten Identitäts-Lehre, München 1810. 8. und in seinem Lehr- und Handbuche der theoretischen und praktischen Philosophie. Sulzbach 1811 und 1812. I. II. III. Theil 8.

§. 199.

Friedrich Ast.

Friedrich Ast, Professor zu München, in seinen Grundlinien der Philosophie für seine Zuhörer, Landshut 1807 1ste, 1809 2te Auflage, wollte nach seiner eignen Erklärung in der Vorrede zur zweiten Auflage nicht ein eigenthümliches, oder eine bestimmte und ausschlieſsliche Nachbildung irgend eines fremden Systems aufstellen; sondern schlechthin nur die Resultate seiner freien Forschungen über ältere und neuere Philosophie in einer Gestalt aussprechen, die als Leitfaden seiner Vorlesungen über Philosophie seinen Zuhörern dienen möchte. Die bei der Ausarbeitung ihm vorschwebende Idee war nach seinen ausdrücklichen Worten: „die lebendige Einheit der Speculation und der Reflexion, d. h. des Realismus (im höhern Sinne) und des Idealismus,“ worin gerade auch das Wesen des Platonismus bestand, in welchem sich auf gleiche Weise der Vernunft-Realismus und die Reflexion zu einem Leben durchdrungen hatte. Die Tendenz und den Geist seiner philosophischen Ansichten erklärt er also selbst platonisch; ohne daſs jedoch das Ganze in seiner Ausführung dem Plato nachgebildet wäre.“ — Mehrere in demselben Geiste bear-

beitete kleinere philosophische Schriften enthält die von ihm selbst (1805—1818) herausgegebene Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst. — Die Resultate eines alterthümlichen Studiums im Allgemeinen enthält sein Grundrifs der Philologie (Landshut 1808), dann die der Platonischen Forschungen insbesondere sein Platons Leben und Schriften. Leipzig 1816. 8.; und endlich seine neue Ausgabe und Uebersetzung des Plato und Plotins, sammt einem platonischen Wörterbuche, das noch der Vollendung entgegensieht.

§. 200.

G. W. Fr. Hegel Phänomenologie, Logik, philosophische Encyklopädie, und Grundrifs des Naturrechts und der Staatswissenschaft.

Das höchste und entschiedenste Verdienst um die Philosophie des Absolutismus hinsichtlich der Ausbildung derselben zur unbedingt vernünftigen, zugleich aber auch sich selbst völlig begreifenden Wissenschafts-Lehre hat unstreitig Georg Friedrich Wilhelm Hegel (geb. zu Stuttgard 27. August 1770, ehemals Professor der Philosophie zu Jena, dann Gymnasiums-Rector zu Nürnberg, hierauf 1817 Professor an der Universität zu Heidelberg, und endlich 1818 an der Universität zu Berlin) sich erworben; indem er zuerst es unternahm, die Lehre vom All-Eins nicht nur als unbedingt vernünftig, sondern auch als völlig begreiflich darzustellen, und mithin nicht nur die Gewifsheit derselben, sondern auch den Weg zur Einsicht dieser Gewifsheit methodisch zu zeigen; folglich den Candidaten und Liebhabern der Wissenschaft in der That eine Leiter zu bereiten, worauf sie sich zur Wissenschaftlichkeit (d. h. zur schauenden Erkenntnifs der Ineinsbildung von Gegensätzen, darinnen der beiderseitige Widerspruch, der als verschwindende Gröfse sich darstellt, zur Versöhnung kömmt;) erheben mögen.

Hegel's bisher erschienene vier Hauptwerke sind: I. Die Phänomenologie des Geistes (Bamberg und Würzburg 1807), darinnen gezeigt wird: „Wie der Geist, das an sich und für sich seyende Ich, durch verschiedene Entwicklungsstufen erst Bewufstseyn, dann Selbstbewufstseyn, dann betrachtende und handelnde Vernunft, endlich aber sich selbst begreifender, gebildeter und religiöser Geist wird.“ — Die Phänomenologie oder Kunde der Selbstentwicklung, Gestaltung und Erscheinung des endlich sich selbst begreifenden Geistes, constituirt dann den ersten vorbereitenden Theil der gesammten Philosophie, und ist bestimmt, künftighin an die Stelle der psychologischen Erklärungen und abstracten Erörterungen über den Ursprung und die Begründung des Wissens zu treten, womit man sonst den Unterricht in der Philosophie zu eröffnen pflegte.

II. Die Logik, nämlich die des Seyns, des Wesens und des Begriffes (Nürnberg 1812—1816. 3 Bände), enthält die Wissenschaft nicht des leeren und abstracten sondern des begreifenden und eben dadurch die Dinge zuerst in ihrer Wahrheit und Wesenheit erfassenden Denkens: sie ist demnach etwas anders und durchaus höheres, als die insgemein sogenannte formale Denklehre, welche die Betrachtung und Auslegung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse als starrer, unlebendiger Bestimmungen eines ihnen selbst durchaus fremden und gleichgültigen Gegenstandes ist, und folglich durchaus kein Werkzeug der Erwerbung realer Erkenntnisse, sondern nur allein ein Hülfsmittel der Verständigung seyn kann; dagegen die reale Logik, als betrachtend die Denkbestimmungen in ihrer lebendigen Selbstbewegung des immerwährenden dialektischen Fortganges und Ueberganges, wodurch das Wesen selbst als Vereinigung und Versöhnung der Gegensätze zu Stande kommt, wesentlich die Erzeugung einer realen Einsicht in dem positiven, und die Zerstörung des vermeintlichen oder Scheinwissens

der gemeinen unverständigen Erkenntniſs in dem negativen Theile zur Folge hat; und folglich darauf Anspruch macht, künftighin nicht nur die gewöhnliche Logik, sondern auch die abstracte Ontologie zu ersetzen.*)

III. Die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Heidelberg 1817. 8., bestimmt, um dem Verfasser als Leitfaden zu seinen Vorlesungen über die gesammte Philosophie zu dienen, ist zwar ebenfalls nach derselben wissenschaftlichen Ableitungsmethode, aber in einer gedrängtern Skizze, und nach einer Ansicht, die der gemeinen Vorstellung und der empirischen Bekanntschaft näher liegt, gearbeitet, und umfaſst A) die Wissenschaft der Logik, als Wissenschafts- und Wesenheits-Lehre, behandelnd in 3 Theilen die Lehre vom Seyn nach Qualität, Quantität und Maaſse, die Lehre vom Wesen an sich als Erscheinung und als Wirklichkeit; endlich die Lehre vom Begriffe, als Subjectiven, Objectiven und Idee. B) Die Wissenschaft der Natur oder der Physik, als mathematische Physik κατ' ἐξοχήν und Organik. C) Die Philosophie des Geistes, betrachtend 1) den subjectiven Geist als Seele, Bewuſstseyn und Geist des Individuums. 2) Den objectiven Geist als dargestellt und verwirklichet im Rechte, der Moralität und der Sittlichkeit im öffentlichen Leben der Totalität der Völker sammt und sonders. 3) Den absoluten Geist, erscheinend in der Religion der Kunst, am

*) Auf diese gründliche Restauration (eine köstliche Ausgeburt unserer Zeit), deren beschwerliche Hülse mit eintretender Reife wohl von selbst abfallen wird, halte ich für Pflicht, jeden der Candidaten aufmerksam zu machen, der einst Philosoph von Profession zu werden, Willens ist; um ihn zum gründlichen Studium der wichtigen Werke, und der noch zu erwartenden Theile der Realphilosophie desselben Verfassers zu ermuntern und dringend einzuladen.

Sinnbilde; in der geoffenbarten Religion im Worte; und in der Philosophie endlich am geistigen sich selbst klar gewordenen Begriffe. Die 2te, in mehrern Theilen umgearbeitete Ausgabe erschien 1827.

IV. Das Naturrecht und die Staatswissenschaft im Grundrifse, Berlin 1821. 8., abermal als Leitfaden zu Vorlesungen bestimmt, enthält eine weitere und insbesondere mehr systematische Ausführung derselben Grundbegriffe, welche über die Philosophie des Rechtes, der Moralität, der Freiheit oder Selbstbestimmung und der Sittlichkeit, vorzüglich in Hinsicht auf den Staat in der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaft angegeben wurden; hier aber mit etwas weitläufigeren Anmerkungen über verwandte und abweichende Vorstellungen, die jetzt besonders Gang und Gebe sind; aus dem Kreis der Schule vor das Publikum treten. — Um was es dem Verfasser hiebei hauptsächlich zu thun ist, ist zu zeigen: „dafs die sittliche Welt und die objective reelle Darstellung derselben in der Form einer völkerschaftlichen Totalität nicht eben erst neu zu gründen, sondern vielmehr zu begreifen seye, in wie ferne sie sich bisher im Verlaufe der Zeiten mit dem Fortschreiten der Vernunft aus sich selbst entwickelt habe, und noch immer zu entwickeln fortfährt, worinnen das müfsige Raisonnement, oder das unbesonnene voreilige Eingreifen, die leitenden Genien nur nicht stören sollte.“

Anmerk. Recht und wahr bemerkt daher der ungenannte Verfasser des Artikels „Hegel's Philosophie“ im Conversations-Lexicon: 1) „Was ist zu begreifen, ist nach Hegel die Aufgabe der Philosophie; denn das, was ist, ist die Idee oder der Begriff, d. i. die lebendige Substanz, als das erkannte Seyn, welches in Wahrheit nur wirklich ist, in wie ferne es die Bewegung des sich selbst Setzens oder der Vermittlung des Stets-ein anders-Werden mit dem beharrlichen Stets-dasselbe Seyn und Bleiben ist. 2) Es ist eben so thöricht, zu wähnen, dafs die Idee je aufser der Wirklichkeit, oder die Wirklichkeit je aufser der Idee seyn

könne; als es unmöglich ist, das Wesen außer der Erscheinung, oder umgekehrt, das Veränderliche außer dem Beharrlichen zu begreifen. 3) Keine Philosophie kann je über die gegenwärtige Wirklichkeit hinausgehen, so wenig, als irgend ein Individuum seine eigene Zeit überspringen kann. 4) Jedes System der Philosophie erscheint also immer zu seiner geeigneten Zeit, und ist ein nothwendiger Standpunkt in der Entwicklung des menschlichen Geistes, von dem man nicht loskommen und worüber man sich nicht erheben kann, außer durch Fortschreiten und Erringen eines höhern Standpunktes. 5) Das Ideal in seiner Reife erscheint daher immer und überall nur in der seyenden vollkommenen Wirklickeit, d. h. in der eigenen Welt, die es sich selbst als seinen Leib erschafft.

§. 201.

Neueste Rügen und Einwürfe gegen Schelling's und Hegel's Systeme.

Die Rügen und Einwürfe, die seit 1820 bis jetzt von Verschiedenen, als z. B. von W. G. Tennemann, im Grundrisse der Geschichte der Philosophie, Leipz. 1820. §. 392., und ebend. 1825. §. 400.; von Franz von Baader, über einige antichristliche Philosopheme des Zeitalters, Leipz. 1824, und in den Vorlesungen über Religionsphilosophie, München 1827; von Im. Herm. Fichte in den Sätzen zur Vorschule der Theologie, Stuttgart und Tübingen 1826, und in den Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie, Sulzbach 1829; endlich von C. Ch. Weiße, über den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie, Leipz. 1829, gemacht worden sind, betreffen theils die erste Gestaltung und Benennung, unter welcher die absolute Philosophie den Zeitgenossen sich ankündigte, theils mehrere wichtige Lehrpunkte, die durchaus mit der Religion unverträglich zu seyn scheinen.

Hinsichtlich des Namens ist nun freilich unläugbar, daß zuvörderst die Schelling'sche Philosophie in ihrer ersten Gestalt als Naturphilosophie Gott, oder viel-

mehr die Gottheit nur als Absolutes von Seite des Seyns und der ewigen Nothwendigkeit, denn von Seite des Bewuſstseyns und der Freiheit erfaſst. Allein es darf dabei auch nicht übersehen werden, 1) daſs der Verfasser ausdrücklich zwischen dem absoluten *τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ*, und Gott selbst unterschied; distinctione scil. rationis ratiocinatae, quae est formalis a parte rei, wie es die alten Scholastiker nannten; 2) daſs er eben so ausdrücklich erklärte, daſs die Naturphilosophie nur erst die eine Hälfte der absoluten Philosophie seye, die noch eine andere Hälfte, enthaltend die Philosophie der Freiheit, zu ihrer Ergänzung bedürfe. Demnach erforderte es dann auch die Billigkeit (wie auch J. H. Fichte in den Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie S. 329 u. 342 selbst gesteht), daſs man diese und die Modification, welche die Naturphilosophie dadurch von ihrem genialen Urheber selbst etwa noch erhalten möchte, erst abwarte: so wie man ja auch die Fichte'sche Wissenschaftslehre nicht bloſs nach dem negativen Resultate, womit sie in ihrer ersten destruirenden Hälfte schloſs, zu erwägen hat.

Daſs ferner auch die Benennung Identitäts-Philosophie nicht am besten gewählt wurde, bekennt Hegel in der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 2te Auflage 1827. Vorr. S. XVI—XVII., weſswegen er dann auch für das alle Gegensätze des begreifenden Denkens, so wie des fühlenden und gemüthlichen Glaubens vereinigende Wissen den weit richtiger bezeichnenden und unanstöſsigen Namen der absoluten Philosophie, oder der Philosophie des absoluten Geistes angab. Denn Gott ist ja nicht etwa ein düsteres Absolutes, eine unendliche, alles in sich verschlingende und verzehrende Allgemeinheit, sondern zugleich der höchste Geist, oder das Urbewuſstseyn, und folglich die allerhöchste Einheit, d. i. die Idee aller Ideen.

Gegen die Lehrsätze der absoluten Philosophie selbst wird eingewendet:

a) Dafs die logische Idee des Begriffes, wie *Hegel* vorgibt, nicht die höchste aller Ideen, und *Logik* nicht *Ontologie*, und noch viel weniger *Theologie* seye: — was auch allerdings wahr ist, und seine Richtigkeit hat, wenn man die logische Idee, den Begriff des Begriffes, und so auch die Logik als die Wissenschaft dieser Idee, wie leider Weifse in seiner ganzen Schrift gegen Hegel gethan hat, als blofse leere Abstraction, Inhaltsleer und ohne alle Lebendigkeit erfafst. Allein die Idee ist ja nicht ein blofses abstractes Bild, sondern eine lebendige Selbstanschauung; ist ja kein lediglich geoffenbartes, sondern zugleich ein sich selbst offenbarendes.

b) Dafs, wenn nach Hegel alle Wirklichkeit durchaus vernünftig und göttlich, ja der geoffenbarte Gott selbst ist; aller Unterschied zwischen *diefsseits* und *jenseits*, welchen jede Religion voraussetzt, gänzlich hinwegfallen, und das unabweisliche Gefühl der Mangelhaftigkeit alles Irdischen ganz grundlos seyn müfste. — Allein auch hier ist zuvörderst zwischen der schlechten und trüglichen, dann zwischen der wahren und in Gott gegründeten Wirklichkeit zu unterscheiden. — Jene ist das vermeintliche Bestehen der Dinge in ihrer Eitelkeit aufser und ohne das Ewige; das eine Lüge ist, welche die Religion verdammet, und welche die Wissenschaft zu zerstören hat; diese hingegen ist das wahre und lebendige Bestehen der kreatürlichen Dinge in und durch Gott als urkräftiger besonderter Monaden in der Urmonas. Und wenn daher der Mensch durch die Religion, so wie durch die Wissenschaft aufgefordert wird, sein schlechtes irdisches Insichselbst-Seyn aufzuheben, um zur Erkenntnifs sei-

nes höhern und bessern Seyns und Bestehens in Gott und in der Ewigkeit zu gelangen, so wird ihm dadurch nicht etwa zugemuthet, seine Persönlichkeit und eigenthümliche Selbstständigkeit aufzugeben, sondern nur dieselbe Gott unterzuordnen, d. h. sich selbst lediglich als ein obschon freies und selbstständiges Werkzeug Gottes zu betrachten. — So darf auch weder das Dieſsseits als ein gänzliches auſser Gott seyn, noch das Jenseits als ein gänzliches Versinken in Gott gedacht werden. Denn wo die Kreatur auch immer ist, bleibt sie in der Macht ihres Schöpfers, und kann sich der Wurzel nach nie von ihm losreissen; und auch, vereint mit ihm, besteht sie dennoch in ihm als ein bleibendes und relativ-selbstständiges Produkt seiner schöpferischen Offenbarung. — Mit dem Unendlichen in Eins zusammen fallen, heiſst realiter und unzertrennbar mit ihm verbunden, ohne doch deſswegen mit ihm durchaus Einerlei zu seyn: bemerkt Schelling selbst in der allgem. Zeitschrift I. 1. S. 85 gegen Eschenmaier.

c) Daſs im Identitäts-Systeme Gott immer nur nach Daseyn und Selbstverwirklichung ringe, ohne doch beides je vollkommen erreichen zu können: ist dahin zu berichtigen, daſs die Weltschöpfung nicht etwa als eine Zeitbegebenheit (wiewohl das Produkt selbst in die Zeit fällt), sondern als ein ewiger Act des Ewigen, auch nicht als ein Streben, sich selbst zu verendlichen, oder sein eignes ewiges Seyn als ein immerwährendes Werden in Zeit und Raum darzustellen, sondern als eine wahre besondernde und verklärende Darstellung und Entwicklung des unendlichen Reichthums der einen unendlichen fruchtbaren Einheit zu erfassen ist, wodurch nicht etwa abstracte Gedanken-Bilder, oder vorübergehende wandelbare Erscheinungen, sondern ein wirklicher Organismus unendlich mannigfaltiger, von relativ-selbstständigen, von eignen Leben und Vorstellungen begabten und der Ewigkeit angehörigen, ~~weit~~ und

von dem Ewigen durch einen ewigen Akt und für ewige Zwecke erschaffenen Wesen zu Stande kommt: — Gott ist die ordnende Weltordnung (ordo ordinans mundi), sagte einst J. G. *Fichte*, und verstand darunter offenbar, daſs Gott die schauende, weltlenkende und richtige Vorsehung seye; was seine Bestreiter und Ankläger dahin miſsdeuteten, als hätte er gesagt: daſs das geordnete Welt-All (ordo mundi ordinatus) ohne ein ordnendes Princip, d. h. ohne einen ordnenden Geist bestehe. — Und wenn nun die absolute Philosophie das göttliche Seyn als begründend und durchdringend alles endliche, d. i. geschaffene und geordnete Seyn; und das göttliche Urbewuſstseyn als begründend und durchdringend alles endliche Bewuſstseyn darstellt, und daher die *Naturgeschichte* als den Verlauf der göttlichen Selbstoffenbarung an der Kreatur der Welt, unter dem Exponenten der Nothwendigkeit, dann die *Geschichte der menschlichen Freiheit*, sammt ihren Entscheidungen als *das göttliche* Weltgericht bezeichnet, ist es wohl billig, das eine oder das andere ohne weiters für eine *Abläugnung der Selbstständigkeit Gottes* auszulegen? — *Das ursprüngliche Eine göttliche Seyn* wird ja nach der absoluten Philosophie nicht etwa aus der Summe des endlichen Seyns erst zusammengesetzt, sondern dieses letztere ist vielmehr nur die offenbar gewordne oder dargestellte Besonderung jener ursprünglichen Einheit in einem Organism der Weltschöpfung hervortretend; — und so ist auch das *Urbewuſstseyn* nicht etwa aus der Summe aller endlichen Bewuſstseyn zusammengesetzt, sondern diese werden vielmehr durch jenes begründet, und sind von ihm durchdrungen.

d) *Daſs endlich nach dem System der absoluten Philosophie nothwendig alle Freiheit, aller Unterschied zwischen Sittlich-Guten und Bösen, und alle persönliche Unsterblich-*

keit, kurz alle ethischen Ideen hinwegfallen: würde nur alsdann folgen, wenn den sämmtlichen Kreaturen nicht etwa nur das schlechte und lügenhafte Seyn und Bestehen an sich ganz aufser und ohne Gott, sondern durchaus alle selbstständige Besonderung ihres relativen, in Gott gegründeten für sich Bestehens abgesprochen, und sie also in jeder Hinsicht für nichts weiter, als blofse verschwindende Momente, nicht aber für selbstständige lebendige Ideen, beschlossen und gegründet in der Ur-Idee, und mithin als besondere Organismen im All-Organismus, wie schon Leibnitz sie sich dachte, erklärt worden wären.

Offenbar ist übrigens, dafs zur Zeit wenigstens das System der absoluten Philosophie noch nicht völlig mit der Religion im Einklange seye, und dafs eine gründliche Versöhnung zwischen dem speculativen Wissen und dem religiösen Glauben nicht eher gelingen werde, bis nicht die anstöfsigen Punkte gründlich ausgeglichen und vermittelt werden, auf welche J. H. Fichte in seinen Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie hinweiset; nämlich:

1) Die Annahme eines Wandels im Unwandelbaren, dadurch die tiefste Anschauung Gottes, in ewiger Einheit und wandelloser Vollendung zu seyn, was er zu seyn vermag, unwiderbringlich verloren geht.

2) Die Schöpfung als eine *Verendlichung* Gottes, dabei abermal der richtige Begriff der Schöpfung selbst zu Grunde geht, und nichts übrig bleibt, als der ewige Flufs eines Werdens, darin nichts Bestehendes wird.

3) Der Begriff der Kreaturen, als schlechthin nur wandelbare Momente; — denn Gott, der höchste Geist, kann sich als den Schaffenden, nach dem Gleichnisse seiner selbst, nur in einer Gemeinde ewiger Geister offenbaren, die als seine besonderten Ebenbilder

nichts geringeres, denn freipersönliche Geschöpfe seyn konnten, die alles, was sie zu seyn vermögen, aus sich selbst machen mögen; aber als Gottes Kreaturen nur das werden sollten, wozu er sie bestimmte.

Die Ergreifung des Weltalls, als eines Organism freier und selbstständiger Geister, göttlicher Art und göttlichen Geschlechts, möchte (nach ihm) am sichersten zu dem verlangten Ziel führen, das Leibnitz am deutlichsten bezeichnete.

§. 202.

Johann Erich von Berger.

Derselben Ansicht der absoluten Philosophie nähert sich von mehreren Seiten der königl. dänische Etats-Rath und Professor zu Kiel J. Erich von Berger in den allgemeinen Grundzügen zur Wissenschaft, Altona bei Hammerich, I. Band 1817, II. Band 1821.

Philosophie ist (nach ihm) die Wissenschaft des sich selbst erkennenden Geistes. Im Fortgange des Erkennens unterscheidet man folgende Stufen: Der erste Eintritt des Geistes in das zeitliche oder das erste Erwachen der Erkenntniſs ist ein leidendes Empfinden, welches im Fortgange zur Wahrnehmung wird, die, um ihrer Mannigfaltigkeit willen, an mehrere Sinnen vertheilt erscheint. Die sinnliche Wahrnehmung, mit Bewuſstseyn verbunden, heiſst Erkenntniſs. Wenn diese Erkenntniſs der Seele sich frei und ursprünglich anknüpft, entsteht das Selbstbewuſstseyn; zieht sich die Erkenntniſs noch mehr im Innern des Menschen zusammen, so wird Einbildung. Die Bilder, welche auf diese Art in unserer Seele entstehen, sind bleidend, und heiſsen Vorstellungen, gleichviel, ob sie von Auſsen empfangen, oder von Innen selbst geschaffen werden. Die äuſsere vernehmliche Darstellung dessen, was in der Seele vorgeht, ist die Sprache, welche nicht so fast ruhende Bilder, als vielmehr das rege Seelen-Leben selbst

darstellt. Die eigentliche Seele der Sprache ist Verstand und Vernunft. — Die bloſsen Vorstellungen der Einbildungskraft müssen durch Gesetze geregelt, und durch den Verstand zu feststehenden Begriffen erhoben werden. Diese Begriffe sind die zeitlosen geistigen Formen der Dinge, die man statt ihrer als vollkommen identisch substituiren kann. — Das Element der Begriffe ist ein empfundenes (wahrgenommenes und angeschautes) Seyn. — Diejenige Handlung der Bewegung des Geistes, in welcher sich die zuerst mehr bewuſstlos entstandenen Begriffe wieder auflösen, um sich mit erhöhtem Bewuſstseyn neu zu bilden und zu rechtfertigen, nennt unsere deutsche Sprache bedeutend urtheilen. — Es gibt im Grunde nur eine einzige Form des Begriffes, so wie des Urtheils; so wie zuletzt alle Fächer der Philosophie nur die eine Philosophie selbst sind. Alle Begriffe und Urtheile sind daher a priori und a posteriori, analytisch und synthetisch zugleich. Die lediglich abstracte Logik ist ein Unding, und durchaus unnütz; ja verderblich also festgehalten: nur der sich selbst begreifende Begriff ist wesentlich wahr. Die sinnliche Wahrnehmung, so wie der leere abstracte Begriff sind nicht; nur die Idee enthält Realität. Demnach gibt es auch nicht etwa zweierlei Erkenntniſs-Weisen, eine sinnliche und eine übersinnliche; sondern die rechte wahre Erkenntniſs ist eben sinnlich und übersinnlich zugleich. Der Geist vernichtet die Auſsenwelt (als eine für sich bestehende), um sie aus den eigenen Gedanken in verklärter Gestalt wieder herzustellen.

Im II. Bande werden dann die Dinge als des Geistes sich entwickelnde Offenbarungen betrachtet; denn das All ist, was war, und was ist, und was seyn wird, nämlich die Schöpfung des Geistes, die ihn selbst offenbart. Der Geist ist das Leben; die Natur seine Verwirklichung;

wirklichung; beide zusammen machen nun einen untrennbaren Organismus aus, und aus diesem Organismus entwickelt sich durch successive Fulgurationen der Weltseele die unübersehbare Menge der Einzelnwesen.

Die Philosophie ist nun dadurch zu vollenden, dafs der Geist, der zuerst als denkend sich selbst in sich, dann aber als anschauend sich selbst auch aufser sich, und gleichsam sich selbst entfremdet als Natur gewahr wird, und dadurch mit sich selbst in Zwiespalt geräth, endlich zur vollkommenen Selbstverständigung gelangt, indem er, sich selbst in der Form der Ewigkeit erfassend, die Natur bestimmend in sich aufnimmt, und damit den Widerspruch von Aufsen und Innen, von Seyn und Begriff, von Nothwendigkeit und Freiheit für immer aufhebt und vertilget.

§. 203.

Carl Friedr. Wilhelm Solger.

Zu denselben Grundsätzen bekannte sich Carl Friedr. Wilhelm Solger (gebor. 1780 zu Schwedt, Professor zu Frankfurt an der Oder 1809—1811, und nachher zu Berlin, † 1819), wie aus seinem vortrefflichen Nachlasse, herausgegeben von Tieck und Friedr. von Raumer, erhellet. Wir geben hieraus zur Würdigung:

I. Die Aufgabe und Bestimmung der Philosophie.

Gott, darinnen wir und alle Dinge enthalten sind, also zur Einsicht und zum Bewufstseyn zu erheben, dafs darinnen Anschauung und reflectirende Beziehung ganz in eins aufgehen, ist das einzige wahre Streben der Philosophie. I. 514.

Der Standpunkt der Philosophie kann und darf also kein anderer seyn, als der des wahren Seyns und Lebens. So lange wir noch beziehen, oder so lange wir noch unterscheiden das Gefühl unsers momentanen Zustandes, und das Denken, das dagegen zur allgemeinen

Einsicht ohne unmittelbare Wirklichkeit führet, sind wir immer noch auf dem Gebiete der Erscheinung. Nur da verschwindet diese, und mit ihr die gesammte sogenannte wirkliche Welt, wo wir alle Gegenstände, die doch für uns nur als Gegenstände sind, in uns aufgehoben finden; und das ist das Moment, wo Gott in uns aufgehet, und mit ihm die Wahrheit und die eigentliche ächte Wirklichkeit. Solger's Nachlaſs, I. 631.

Das Erkennen des Erkennens und des Seyns, welches die Philosophie fordert, geht folglich nicht auf ein Erkennen oder ein Seyn, das als ein bloſses todtes oder abstractes dem Erkennenden etwa nur im Bilde als ein fremdes Object vorschwebte; es ist unmittelbar das lebendige Erkennen dieser Identität selbst, welche das allein wahrhaft Seyende und Lebendige ist, das in uns ist, und das wir selbst sind, in so ferne wir in Wahrheit sind, und uns als wahrhaft Seyende erkennen. II. S. 11. 12.

Es hat sich aber der Mensch nicht eher völlig erkannt, wie er in Wahrheit ist, bevor er nicht auf den alles umfassenden Punkt gekommen ist, wo das individuelle Bewuſstseyn als individuelles sich selbst wieder aufhebt, und nun in einem andern höheren Bewuſstseyn wieder findet, das allein ein wahrhaft Existirendes ist; nämlich Gott. I. 376.

Dieses ist das Moment der höchsten Erkenntniſs, wo das Individuum in seiner Besonderheit sich selbst wahrhaft als das, was es ist, und nicht ist, schaut und erkennt, wenn es sich nämlich als die seyende Grenze zwischen dem unendlichen und absoluten Nichts, d. h. als ein lediglich nur negativ-gesetztes begriffen hat, womit es ihm dann auch nicht mehr einfallen kann, für sich ein positives in seiner Nichtigheit seyn zu wollen, und sich gegen das Unendliche eitler Weise aufzublähen. I. 377. 378.

Das Organ dieser höchsten Erkenntniſs, dadurch sich unmittelbar Gott in uns offenbart, ist dann eben die wahre, den Menschen als solchen charakterisirende Vernunft, die ihn zum Ebenbilde Gottes erhöhet, und die nicht etwa nur Verhältnisse, sondern unmittelbar das erste Seyn selbst schauet und vernimmt; folglich auch allein das wahre Organ für Gottes Erkenntniſs und Religion ist. II. 29.

Vermöge dieser höhern Erkenntniſs sind wir allein im Stande, die wirkliche Welt zu begreifen; indem wir was daran Erscheinung und Beziehung ist, in seine wahre Einheit auflösen, und hiermit gewahr werden, daſs wir nicht bloſs im Scheine (in der Welt), sondern in der Wahrheit (in Gott) leben. II. S. 30.

Der Stolz der Philosophie, daſs sie alles, was sie bedarf, in sich selbst hat, ist nur insoferne gerecht und wohlgegründet, als ihr dieser Vorzug durch die Gegenwart der ewigen und wesentlichen Thatsache des sich offenbarenden Gottes zukommt, in dessen Anschauung und Erkenntniſs unser eigenes endliches Selbst in seinem getrennten und endlichen für sich Bestehen (auſser inwieferne dieses selbst als enthaltend das ewige Wesen ein wahres und unzerstörbares ist) aufhört und untergeht. II. 151.

§. 204.

Fortsetzung.

II. Entstehen und Begriff des Welt-Alls.

Das eine ursprüngliche und unendliche Seyn ist freilich seinem Wesen nach nur Eins, es ist ihm aber nothwendig und gehört zu seiner Natur, die unendliche Fülle seines Reichthums in einem All der Schöpfungen aus seiner eigenen Unendlichkeit zu entwickeln. II. 232. 233.

Ohne diese Entwickelung wäre das ursprünglich eine und unendliche Seyn zwar an und für

sich ein allgemeines Seyn, und zwar sich selbst gleich, aber noch nicht in einer äufsern Offenbarung sich selbst verglichen: welche Offenbarung doch nothwendig mit zu seinem wahren Wesen gehört; weil es Eins seyend, vermöge des Reichthums seiner ursprünglichen Fülle zumal alles ist. Ebend. 233.

Eine solche Entwicklung nun ist nur möglich, in wie ferne das eine ursprüngliche unendliche Seyn in jedem Punkte dieser seiner fortschreitenden und gerade durch dieses Fortschreiten selbst immerfort gehemmten Offenbarung stets ein Anders und Anders wird, weil es ja ein anderer Entwicklungspunkt ist. Ebend. 238.

Es ist und wird also in jedem dieser Punkte ein ganz für sich bestehendes besonders Bestehen, oder ein einzelnes Ding, dessen Wesen also nicht das allgemeine Seyn als solches und im Allgemeinen ist; sondern gerade ein bestimmter Entwicklungspunkt desselben d. h. eine Beschränkung seiner selbst; oder ein Seyn beschränkt in und durch Nichtseyn. Ebend. 238.

Demnach kann dann auch kein einzelner Entwicklungsgrad, welcher zugleich allemal ein besonderer Hemmungspunkt oder eine besondere Beschränkung ist, entstehen, ohne dafs zugleich mehrere, ja unendlich viele andere solche Entwicklungs-Grade aufser und neben ihm seyen, die sich mit ihm auf ein gemeinschaftliches Ganze, die Offenbarung jenes unendlichen Eins in der Beschränkung beziehen. Ebend. l. c.

Alle diese Entwicklungsgrade sind also eben sowohl alle einander gleich, als auch jeder von dem andern verschieden, und zwar ins Unendliche, da die Entwicklung ins Unendliche gehen mufs. Ebend. l. c. Und jeder dieser Entwicklungspunkte wird durch alle übrigen, und umgekehrt werden alle durch jeden vom Anfange bis ans Ende der Reihe bestimmt und jeder an seiner bestimmten Stelle festgehalten. Ebend. S. 240.

Jedes einzelne Ding vereiniget also in sich eine doppelte Bedeutung: die des Seyns an sich und die des Verhältnisses, welches durch den Grad des Nichtseyns entsteht, womit es zu kämpfen hat, wobei denn das Seyn an sich durch die ganze Reihe dasselbe bleibt, und nur das Verhältniſs durch das Nichtseyn sich ändert. Ebend. S. 240.

In jedem Entwicklungsgrade oder jedem bestimmten Hemmungspunkte ist nämlich das allgemeine Seyn mit Nichtseyn verbunden, dadurch es eben ein besonders wird, in so ferne es nämlich nicht alles übrige ist. Und dieses alles übrige geht gleichfalls über in das Nichtseyn, welches auf diese Weise als Schranke mit dem Seyn verknüpft, ja selbst die Schranke des Seyns ist. Ebend. S. 342. 343.

Dieses alles übrige Seyn ist dann (verstehe im Bewuſstseyn des endlichen Seyns) zugleich auſser jedem besondern Seyn, wovon gerade die Rede ist, und zugleich auch in ihm. Auſser ihm ist es, indem es die ganze Reihe ausmacht, in der jedes besondere Seyn ein Glied ist, das auf seinem Punkte durch die ganze Reihe festgehalten wird; aber auch in ihm ist es, indem es sein gesammtes Nichtseyn ausmacht; und durch sein Erkennen in ihm fest abgebildet wird als eine Grenze, worin abermal Seyn und Nichtseyn in einander übergehen. Ebend. S. 244. 246.

Demnach ist das wahre Daseyn eines besondern Seyns gerade in dem Punkte, in welchem sich Seyn und Nichtseyn berühren; denn es ist kein reines Seyn, sondern ein durch Nichtseyn gehommtes. Seyn und Nichtseyn müssen also überall, wo ein besonders Seyn entsteht, einander das Gleichgewicht halten. Ebend. S. 248. Und es spiegelt sich daher jedes besondere Seyn in dem Nichtseyn der übrigen Dinge, und das erkannte besondere Seyn ist unmittelbar nimmermehr

sein eigenes Seyn, sondern vielmehr nur der Abglanz seines Seyns an den andern Dingen, und durch dieselben. Ebend. S. 249.

Dieses eigene besondere Seyn eines einzelnen Dinges ist aber nicht bloſs seine eigene Besonderheit, sondern zugleich auch das eine allgemeine Seyn, das ja in jedem Punkte der Enwicklungsreihe, aber als ein gehemmtes vorkommt. Das eigene besondere Seyn eines Dinges wird also nimmermehr zugleich als allgemeines Seyn erkannt; und somit findet sich endlich das besondere als im Allgemeinen seyend, und so erreicht das Seyn die Wiedervereinigung mit sich selbst schon auf dieser Stufe des Bewuſstseyns des besondern. Ebend. S. 249.

Aber hier entsteht dann auch unmittelbar der Irrthum des Erkennens, wie des Handelns: wenn das Bewuſstseyn des besondern sich verleiten läſst, das Nichtseyende, oder die bloſse Schranke an sich für das Seyende zu halten; anstatt das rein allgemeine in sich frei und herrschend zu machen, und diesem zu folgen, nicht aber den Täuschungen des Nichtseyns. Ebend. S. 250.

§. 205.

Fortsetzung.

III. Begriff und Entstehung des Staates.

Ein Einzeln-Wesen, dem durch Verstand sein eigenes Inneres in Gestalt des Begriffes objectiv wird, und das sich als anschauendes, thätiges und sich selbst bestimmendes dem angeschauten, gegebenen und zu bestimmenden gegenübersetzt, heiſst ein Ich. II. 287.

Ein solches Ich, dessen Handlungen aus seiner jedesmaligen Selbstbestimmung hervorgehen, ist selbst als dieses bestimmte Individuum nur durch das Daseyn einer Mehrheit anderer dergleichen Individuen zu begreifen, die es von allen Seiten beschränken und auf seinem Standpunkt festhalten. II. 289.

Diese andern, uns selbst gleichen Individuen (in Fichte's Sprache Nicht-Ichs = Ich) sind nun in Hinsicht auf das freie Handeln das einzige rein objective: und da ihr Wirken das unsere in derselben Natur beschränkt, so gehören sie daher mit zu einer und derselben Gattung; und alle stehen nothwendig unter demselben Naturgesetze. l. c.

Der Ausspruch des Naturgesetzes der vernunftbegabten Wesen kann nun aber nur die Forderung dessen seyn, was vermöge des allgemeinen reinen Wollens schlechthin seyn soll, und worinnen alle diese Individuen, vermöge ihres Seyns und Bestehens, in Gott übereinkommen. l. c.

Das stehende System einer Gemeinverfassung der Menschen-Gattung eines Volkes, darinnen der besondere Wille in dem einen allgemeinen untergegangen ist, d. h. darinnen das Naturgesetz der freien und vernünftigen Wesen in Wahrheit allgemein herrscht, heiſst der Staat. II. 294.

Der Staat und die Sittlichkeit der Individuen bedingen sich also wechselseitig; denn es ist doch kein Staatsverband als nur allein bei sittlichen Wesen möglich; so wie umgekehrt die Sittlichkeit nur durch den Staat eine äuſsere gesicherte Existenz gewinnet. VI. 295.

Ein Staat, lediglich als Mittel für die Erhaltung der Sittlichkeit gestiftet, ist ein geistlicher Staat Gottes auf Erden zum Behufe für das ewige Leben, nämlich die Kirche. Für Einen Staat hingegen, dessen Zweck lediglich die Sicherstellung und Wohlfahrt des zeitlichen Lebens ist, ist die Sittlichkeit des einzelnen nur Mittel zur desto gewissern Erzielung seiner durchgängigen Rechtlichkeit. l. c.

Im Verhältniſs zum weltlichen Bürgerstaate ist daher das Recht die Vernunft, die Politik aber der Verstand, die beide sich gegenseitig durchdringen müssen,

dafs das durch den allgemeinen Willen in Hinsicht auf das freie Handeln der Individuen geforderte, und durch den Verstand der Politik mit Besonnenheit und Klugheit festzusetzende, und durch Tapferkeit zu stützende, wie eine Natur-Macht unwiderstehliche Wirksamkeit gewinne, und alle und jede Willkühr das Gegentheil des Rechts zurückdränge. l. c. 295. 296.

Da der weltliche Staat nur allein die Verwirklichung des vernünftigen Allwillens, in der Gestalt einer Natur-Macht, zur Aufgabe hat, so ist es sehr begreiflich, dafs ihn die innere Absicht des handelnden Individuums nichts kümmert, und es ihm unmittelbar um Erzeugung der Sittlichkeit nicht zu thun ist; obwohl er (wie gesagt) diese, so wie die Religion als angeborne Idee bei dem Menschen voraussetzt. II. 296. 314. 316.

Die Freiheit der Individuen ist das positive, ihre Gleichheit vor dem Gesetze ist das negative Element des Staates. II. 325. 326. Der Staat ist demnach weder ein blofses Erzeugnifs des erklügelten Begriffes, noch ein Gebild der gemeinen Empirie, sondern eine zur wirklichen Existenz gekommene nothwendige Vernunft-Idee, durch welchen allein zuvörderst zwar Recht und Gerechtigkeit, dann aber auch unmittelbar Sitten und Religion ein wahres sicheres und bleibendes Daseyn erhalten. II. 330.

§. 206.

Fortsetzung.

IV. Begriff und Wesen der Religion.

Religion ist die unmittelbare lebendige Erfassung des Seyns des Endlichen im Unendlichen, und umgekehrt; welche unmittelbar die höchste Seligkeit ist, und die Erde in den Himmel verwandelt. Nachlafs, I. B. S. 116. 117. Sie ist demnach die unmittelbare Ergreifung, Auflösung und Verwandlung unsers Selbstbewufstseyns in eine unmittelbare Erfahrung göttlicher Offenbarung. II. 195. Diese Offenbarung zugleich begriffen

und verstanden, ist die Religion als Wissenschaft. I. 712. II. 141. 170.

In und durch die Religion muſs nämlich Gott die allerindividuellste Anschauung in uns werden, darüber uns unsere eigene Individualität verschwindet; dagegen die meisten sogenannten Philosophen Gott nur als das allgemeinste Wesen sich vorstellen, dadurch sie ihn in einen leeren Begriff sich verwandeln. I. 713.

Wir müssen erkennen, daſs wir durchaus nichts sind, auſser in wie ferne Gott in uns selbst Existenz angenommen, und sich dadurch von sich selbst geschieden hat. — Und ist dieses nicht die höchste Liebe, daſs er sich selbst in das Nichts begeben hat, damit wir seyn möchten, und nicht ein bloſses Nichts bleiben, sondern mit ihm seyn möchten. I. 511. 512. 632.

Das eigene Nichts des Menschen, das sich selbst für Nichts und Gott für Alles hält, gefällt Gott; das eigene Nichts des Menschen, das sich selbst für etwas, oder wohl gar für Alles und das Höchste hält, ist Gott ein Gräuel, eben darum, weil es nichts ist, dennoch aber etwas seyn will. I. 511. 512.

Die Idee oder Anschauung Gottes, als des einzigen und höchsten Ichs, ist nicht etwas vorausgesetztes oder postulirtes, sie ist Erkenntniſs und Ergreifung der lebendigen Gegenwart des sich selbst in uns unmittelbar offenbarenden und unsere eigene Individualität in sich verschlingenden göttlichen Wesens, Seyns und Bewuſstseyns, d. i. des faktischen Lebens Gottes in uns. I. 579.

Gott ist kein bloſser Begriff, er ist auch nicht die allgemeine Substanz. I. 600. Der bloſse Gedanke ist wahrhaftig eben so wenig etwas wirkliches, als die bloſse sinnliche Wahrnehmung etwas wesenhaftes. I. 578.

Denn damit, daſs man bloſs glaubt und behauptet, das Christenthum seye göttliche Offenbarung, ist für die Seligkeit noch gar nichts gewonnen; man muſs, um sei-

ner Segnungen theilhaftig zu werden, in seinen Sinn und Bedeutung eindringen, und dasselbe als die höchste und vollendetste Offenbarung Gottes in ihrem ganzen Umfange ergreifen. I. 528. Indem wir klar und lebendig erkennen, daſs unser Verhältniſs zu Gott fortwährend dasselbe ist, welches uns zum Vorbilde in Christus aufgestellt ist. I. 603. Vergl. ebend. 349.

Darum haben alle groſsen Lehrer der Kirche über die Offenbarung und ihre Geheimnisse gedacht, und lasset uns ihnen dieſs danken: denn ohne ein wissenschaftliches Denken darüber kann man sich wohl selbst auf seinem individuellen und beschränkten Standpunkte beruhigen (etwa dadurch, indem man erwäget, daſs ja auch die Natur noch unerklärte Geheimnisse enthält); aber nicht das Menschengeschlecht darüber belehren, und ihm den rechten Weg zum wahren Leben zeigen. II. 33.

Wer aber meint, unser gegenwärtiges Erkennen, in Hinsicht auf unser Verhältniſs zu Ihm, seye Gott gleichgültig, wenn wir nur eine unbestimmte, auf dunkle Ahnungen gegründete Ehrfurcht vor Ihm haben; und wer meint, er müsse sich ganz von der lebendigen Gegenwart entfernt halten, um sich nur in den einen unausgebildeten Gedanken der göttlichen Gnade zu vertiefen: beide sind gleich weit entfernt vom Wahren. II. 32. 33.

Was hilft es, wenn Jemand bloſs den leeren abstracten Begriff einer Gottheit als allerhöchstes Wesen festhält; oder wenn ein Anderer bloſse gläubige Annahme gewisser erzählter Thatsachen für das Wesentliche der Religion hält, oder ein Dritter nur das gelten läſst, was auf das Gefühl wirkt, und worinnen wir in äuſsern und innern Bekümmernissen Trost und Beruhigung finden. II. 38.

Die wahre Religion sollte doch wohl den ganzen Menschen in allen Tiefen seines Wesens durchdringen, und wie ist dieses möglich, wenn wir nicht das Wesen

unserer Natur in ihrem wahren Seyn in Gott durch die Wissenschaft ergriffen haben? Die Wissenschaft müssen wir also zur Offenbarung hinzubringen, und sie durch dieselbe nicht zwar schaffen, sondern uns aneignen: philosophiren müssen wir also, um die göttliche Offenbarung zu verstehen, und wer sich nicht entschliefst, dieses auf die rechte Weise zu thun, der geräth in die verderblichsten und grundlosesten Sophistereien und Albernheiten. II. 39. 42.

§. 207.

Im. Hermann Fichte's Vorschule zur Theologie, und Charakteristik der Philosophie des Zeitalters.

Die noch immer bestehende, und nichts weniger, als gründlich ausgeglichene, sondern hin und wieder nur zu vermänteln versuchte Differenz und Zwiespalt zwischen der absoluten Philosophie und der christlichen Religion hat besonders Im. Herm. Fichte, Professor zu Düsseldorf, in seiner Vorschule zur Theologie, Stuttg. und Tübingen bei Cotta 1826, und Beiträge zur Charakteristik des Zeitalters, Sulzbach bei von Seidel 1829. 8., klar und deutlich ausgesprochen.— Als Aufgabe für die Wissenschaftsforscher, die mögliche und sehnlich gewünschte Versöhnung der wahrhaft absoluten Philosophie, ohne Beiwort mit der christlichen Religion, nach dem von Jedermann gefühlten, aber noch von den wenigsten begriffenen Hauptbedürfnisse der gegenwärtigen Zeit zu finden, stehe hier folgender Auszug:

I. Vom Seyn der Kreatur in Gott, und Gottes in den Kreaturen.

1) Die Aufgabe der Philosophie ist die absolute Versöhnung des Bewufstseyns in sich selbst durch Wissenschaft. Vorschule §. 3. 4. Charakterist. Seite 104—8.

2) Die Reflexion des gemeinen unmittelbaren Bewufstseyns beginnt nämlich mit dem Zweifel: „ob und

was wohl das Seyn der Dinge (das doch nur als ein eingelegtes und vorgestelltes des Bewufstseyns, und mithin ein gedachtes ist) an sich; — und ob es etwas, und zwar ein wesenhaftes und erkennbares seye?" Vorschule a. a. O. Charakt. S. 280. 299. 312.

3) Dieser Zweifel wird der weiter treibende Moment, der den wissenschaftlichen Forscher nöthiget, die gemeinen isolirenden Ansichten zu verlassen, und derselben Widersprüche durch Ineinsbildung der Gegensätze zu lösen. S. Einleit. und Schlufs.

4) Der erste Schritt zur gründlichen Versöhnung und Lösung dieser Widersprüche ist die Erkenntnifs des Bewufstseyns als der Offenbarung eines absoluten Seyns; da das Bewufstseyn doch nimmermehr ein Wissen oder Vernehmen des Nichts seyn kann, sondern nothwendig Bild und Vernehmen einer letzten Realität seyn mufs. Charakt. S. 304—308.

5) Das Bewufstseyn, dem diese Offenbarung klar und deutlich geworden ist, erkennt somit, dafs nur Eines seye, nämlich das Absolute. — Sich selbst kann folglich das Bewufstseyn gleichfalls für nichts anders, als nur für eine der unendlich vielen Formen der Offenbarung des Absoluten halten. Charakt. S. 236.

6) Dem Vernunftbegriffe des absoluten Seyns, als des einigen, ewigen und ursprungslosen, widerspricht jedoch die faktische Wirklichkeit des Endlichen: und es fragt sich daher, wie überhaupt Endliches zu seyn vermöge, wenn nur Ewiges seyn kann.

7) Die Antwort: dafs das Endliche durch Verendlichung des Unendlichen entstehe; wie die herrschende Philosophie seit Spinoza's Zeiten lehrte, 8) ist offenbar ungenügend, so lange nicht angegeben und erklärt wird, wie denn überhaupt im Ewigen ein End-

liches gedacht werden möge; 9) da ein schlechthin Endliches in oder außer dem Unendlichen zu denken, durchaus widersprechend ist. Vorschule §. 15—20. S. 24—38. Charakt. S. 331—34.

10) Demnach ist vielmehr festzusetzen, daſs die unendlich-vielen einzelnen Momente, die uns in der Vereinzelung als endliche Dinge erscheinen, im Absoluten selbst als ewige und selbstständige Urrealitäten zu denken sind, deren Grund und Einheit dasselbe Unendliche ist, welches sich selbst, d. i. sein Inneres an ihnen allen sammt und sonders auf die mannigfaltigste Weise offenbart.

11) Das Absolute ist also keine abstracte und unlebendige, es ist vielmehr eine lebendig-ordnende, und immfort Lebendiges aus sich selbst hervorbringende, und alles Hervorgebrachte organisch durchdringende Einheit, als alldurchdringendes Leben und als alldurchschauendes Bewuſstseyn der sämmtlich in ihm geeinten ewigen und relativ-selbstständigen Urrealitäten: also ein absolutes Subject-Object, ein absolutes Ich, eine absolute Persönlichkeit, nicht eine lediglich abstracte absolute Vernunft, oder absoluter Geist. S. Vorschule S. 49—65.

12) In Gott, dem absoluten Ich oder der höchsten Persönlichkeit, fällt mithin das Ursehen und Urthun völlig in Eins zusammen, d. h. Gott erkennt sich ewig im Schaffen, und sein Schaffen ist umgekehrt ewig weiter nichts, als das erkennende Sondern dessen, das in Gottes Einheit zumal und als Eins gesetzt ist. Das göttliche Bewuſstseyn ist daher der Quell aller Bestimmtheit und alles Individuellen in der Natur. Vorschule S. 64.

13) In Gott, dessen Persönlichkeit Seyn, That Selbstbewuſstseyn ist, sind auch Verstand und

Willen unter sich, und mit seinem Wesen durchaus und im höchsten Sinne Eins: dagegen das Wesen der Kreatur gerade darin besteht, dafs ihr Seyn nicht aufgeht in ihrem Bewufstseyn, sondern ihre Persönlichkeit vielmehr stäts eines bewufstlosen Grundes zu ihrer Verwirklichung bedarf, der als das dem Bewufstseyn vorausgegebene dunkle Leibliche erscheint. Vorschule S. 65 u. 87. 88.

14) Uebrigens ist die Kreatur selbst abermal zu begreifen als substantielles Bewufstseyn (da das Bewufstseyn sich nicht nur als vereinzelte Form Andern gegenüber, sondern als Form des Realen überhaupt bewähret hat). — Und alle kreatürlichen Geister sind daher ihrem Wesen nach ewig; weil aus Gott nichts anders, als Ewiges und Unvergängliches kommen kann. Ihre wahre und wesenhafte Individualität ist das ihnen von Gott gegebene, und durch den göttlichen Willen und Verstand bestimmte Seyn und Leben, wodurch jede Kreatur als eine besonderte Realität in sich und zugleich in Gott besteht und bestehen soll. Vorschule S. 90.

15) Jede dieser lebendigen Individualitäten und Urrealitäten ist also eine bewufste Einheit, durchwohnend und durchschauend eine Peripherie der Mannigfaltigkeit; und erscheint dem zufolge als eine gänzliche Wechseldurchdringung von Geist und Materie, Seele und Leib, die beide zusammen nur auf diese Weise, als eine und dieselbe Persönlichkeit constituirend können gedacht werden. Vorschule §. 44. Vergl. S. 82. 83.

16) Auch jenes Mannigfaltige des Urwirklichen, das wir als erfüllend den Raum, und mithin als Leibliches wahrnehmen, darf nicht als blofse todte Expansion, es mufs zugleich als ein Lebendiges und Fortbestehendes im Wechsel der Zeit gedacht und erkannt werden. Charakt. S. 127—152. u. 170. 171.

17) Die Kreatur, in ihrer Bestimmtheit aus Gott stammend, aus dem nur Lebendes kommen kann, ist eben darum sich selbst aus sich selbst, ihrer innern Anlage gemäfs, entfaltend; und mithin lebendig und frei: allein sie ist lebendig und frei, folglich noch absolut-selbstständig gegen Anderes, nur in und durch Gott, mit dem sie innerlich Eins seyn und bleiben soll. Vorschule §. 30—32.

18) So wie hingegen, was immer für eine Kreatur, die formelle, von Gott ihr verliehene Freiheit und Realität, als ein schlechthin unbedingtes und unabhängiges Eigenthum und Besitz ansehend, unseliger Weise versucht, sich in ihrer vermeinten schlechten Selbstigkeit zu isoliren, geräth sie nothwendig mit Gott in Gegensatz und Zwiespalt, woraus sie nur durch die Krisis ihrer eignen Wiedergeburt sich befreien mag. Vorschule §. 39—44.

19) Diese Wiedergeburt ist für die verständige Kreatur die Erkenntnifs des nothwendigen Seyns und Bleibenmüssens ihres freien Lebens in der Einigkeit mit Gott; darinnen sie allein die rechte Verwirklichung der von Gott ihr verliehenen Anlagen, die gesunde Vollendung ihres Seyns und die vollkommene Seligkeit ihrer wahren Persönlichkeit findet; welche nur in dieser Vereinigung mit Gott sich selbst als unergreifbar vom zeitlichen Vergehen, und mithin als unsterblich, und ihrer eignen Ewigkeit innigst versichert, anschaut und erkennet. Vorschule §. 43.

20) In der selbstischen Isolirung einer Kreatur, überhaupt in der Endlichkeit ihrer relativen Besonderheit gegen das Eine absolute Seyn und Leben, die Wurzel und Quelle aller Realität, liegt der Grund aller Zerrüttung, Verkehrtheit und Unseligkeit; Vorschule §. 44.; — und die Folge dieser Isolirung erscheint am

Leibe zwar als Krankheit (ebend. §. 84. 87. 88.), am Bewufstseyn aber als das Sittlich-Böse. Ebend. §. 44. 46. und 55. 57.

21) Die Philosophie an sich kann übrigens nur bis zum Begreifen der allgemeinen Möglichkeit der bezeichneten Isolirung gelangen; ihre Wirklichkeit hingegen bleibt ihr ewig unbegreiflich, weil nur das Nothwendige, was aus Gott kommt, von ihr begriffen werden kann. (Vorschule §. 46.) Wohl aber zeigt die Reflexion auf das Wirkliche, dafs nirgends die Anlage aus Gott durch die eigene Kraft des Geschöpfes erreicht wird (ebend. §. 47 —62.), wovon der Grund nicht in Gott, sondern offenbar nur in dem Geschöpfe selbst gelegen seyn kann.

*) Hieraus entwickelt sich die den Menschen durch göttliche Offenbarung mitzutheilende, und nicht aus eigner Selbstentwicklung entstehende Religion.

III. Von der materiellen Natur.

22) Da die Grundform aller Realität Leben, d. i. Bewufstseyn in der allgemeinsten Bedeutung; die höchste Entwicklung aber des bewufstseyenden Lebens die Freiheit des Individuums im Vereintseyn mit Gott ist; so mufs denn also das kreatürliche Seyn etwas Vorausgegebenes, noch Unentwickeltes enthalten, das an sich noch nicht Leben, Bewufstseyn und Freiheit ist, daraus aber dieses alles sich entwickeln und erheben mag. Bewufstseyn setzt demnach als Wurzel ein Unbewufstes oder Bewufstloses, Freiheit ein Unfreies oder Nothwendiges als absolute Schranke, und ein innerlich mit dem Bewufstseyenden und Freien gleichartiges, obwohl der Form nach verschiedenes und entgegengesetztes voraus. — Dieses Unfreie und Bewufstlose heifst die materielle Natur, und ihre Nothwendigkeit, als allgemeine Voraussetzung

für

für die Welt des Bewufstseyns und der Freiheit. Vorschule §. 69—72.

23) An dieser festen unvertilgbaren Basis für alles Leben erscheint zuerst die Schwere, als die Negation des Lebens (in so ferne sie dieses explicite noch nicht ist, weil ihre Kraft gebunden ist), und als gefesselte Expansion, d. i. als Masse oder als erfüllter Raum. Dem zufolge ist die Schwere ein gleichgültiges Aufsereinanderseyn, Contraction und Expansion in Wechseldurchdringung darstellend. Vorschule §. 73—74.

24) Der Schwere gegenüber mufs dann aber auch in der materiellen Natur das Absolut-Lebendige, als Gegensatz und zugleich als Anregungsmittel der Masse hervorbrechen. Dieses ist das Licht, als das absolutfreie und inmaterielle der Natur, das an die Gesetze der Masse nicht mehr gebunden ist. — Schwere und Licht in der Natur verhalten sich also gegeneinander, wie Nothwendigkeit und Freiheit im Bewufstseyn. Vorschule §. 75. 76.

Anmerk. Der reinste Ausdruck für das Wesen des Lichts ist die Wärme; die Bildnerin der sichtbaren Welt aus Luft und Wasser, beide von der Wärme selbst durch Ueberwindung der starren Masse erzeugt. Vorschule §. 78. 79. Vergl. Burdach's Physiologie als Erfahrungs-Wissenschaft. Buch I.

25) Der reinste Ausdruck für das Wesen der Masse ist a) der Magnetismus; das polare Auseinanderfallen, des innerlich dennoch homogenen; b) die nächste Stufe wäre dann die höhere Einheit als Vereinigung eines qualitativen Gegensatzes, der Elektrismus; c) die dritte Stufe endlich wäre der chemische Procefs, wodurch nicht mehr eine blofse äufserliche Einheit oder Vereinigung relativer bleibender Gegensätze, sondern wahrhafte Ineinsbildung erreicht wird. Vorschule. §. 77.

26) Durch Wärme und Feuchtigkeit aus der Masse hervorgerufen, erhebt sich die Welt des Organischen in zwei entgegengesetzten Richtungen als Pflanze und Thier, in den ersten Gestalten ihrer Bildung noch schwankend, und unentschieden zwischen beiden. — Aber auch die organische Welt ist ihr eigner Anfang und ihre eigne Voraussetzung, und nicht etwa nur ein Produkt der unorganischen Natur. — Das Ziel aber aller organischen Entwicklung ist die Erzeugung des Selbstbewufstseyns, oder das Hervorbrechen der freien Seele. Vorschule §. 80—92.

IV. Von der Weltgeschichte der Menschheit.

27) Der Verlauf der intensiven und extensiven Entwicklung des menschlichen Geistes in seinem Bewufstseyn ist die Weltgeschichte; deren Princip die Offenbarung Gottes in der Menschheit, und ihr höchstes Ziel die Freiheit aller mittelst ihrer Einigung in Gott durch sittliches und religiöses Bewufstseyn.

28) Aeufserlich ist der Procefs der Weltgeschichte zunächst die Entwicklung aller innern Kräfte und Anlagen des Menschen, damit alles, was in der Verborgenheit seines Geistes ruht, allmählig an das Licht komme, und jedes seiner Vermögen seine volle Verwirklichung erlange.

29) So entfaltete sich die Menschheit in der Vorzeit aus einem vorausgegebenen, alle Kräfte und Gegensätze noch in sich verhüllenden Daseyn in seeliger Unschuld. — Das Sich selbst fassen in absoluter Freiheit, aufser Gott, war der Fall oder die Ursünde; wovon als Factum sich weiter kein anderer Grund, als eben der Wille selbst angeben läfst. — Entsündigung hingegen und Wiedergeburt war schlechterdings nur durch ergänzende Hilfe der von Gott mitzutheilenden und anzuknüpfenden Religion zur erneuerten

Wiedervereinigung und abermaligen Theomorphosirung möglich. Vorschule §. 95. 98.

30) Der Mensch, seines Abfalls von Gott sich schmerzlich bewufst, versuchte erst für sich die Rückkehr zur Seligkeit durch Verfolgung aller Spuren des Göttlichen in der Natur; allein bald verwechselte er das Geschöpf mit dem Schöpfer, und es entstand heidnische Naturabgötterei, darinnen über der Vielheit der Gestaltungen der Begriff der Einheit und Bildlosigkeit Gottes unterging (Vorschule §. 106. 107.), und nur bei dem einzigen kleinen Volke der Juden als Grundlage einer zukünftig erst noch zu vollendenden wahren Religion sich erhielt. Vorschule §. 108. 109.

31) Die Offenbarung zu vollenden, und die Erlösung der Menschen, d. h. seine Wiedervereinigung mit Gott zu bewirken, ward endlich Gott selbst Mensch, d. h. eine irdische Person; womit zugleich die Geschichte der Menschheit ihren Scheitel- oder Wendepunkt erreichte. (Vorschule §. 113.) Christus war dieser Gott-Mensch, der sich ausschliefslich durch Lehren und Thaten, welche die ganze Menschheit umwandelten, als den wahren Erlöser bewies. (Vorschule §. 114.)

32) Auch die Philosophie hat auf das Zeugnifs der Geschichte die Menschwerdung Gottes in Christo anzuerkennen, die allein über den wahren Sinn und Verstand der allgemeinen Geschichte der Menschheit Aufschlufs gibt. Vorschule §. 116. 117.

§. 208.

Karl Christian Friedrich Krause's Vorlesungen 1) über das System der Philosophie, 2) über Wissenschafts-Geschichte.

Zu den neuesten Versuchen der Philosophie, als absolut-organische, unmittelbar aus der Anschauung des absoluten Wesens hervorgehende Wissenschaft dem

menschlichen Geiste auf eine analytische Weise als allgemein faſslich und begreiflich darzustellen, gehören auch Karl Christian Friedrich Krause's, gegenwärtig Privat-Docent an der Universität zu Göttingen, Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828, — und Vorlesungen über Wissenschafts-Geschichte, oder über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 1829.

Der Grundriſs des Systems der absolut-organischen Wissenschaft ist folgender:

Aus dem vorwissenschaftlichen Bewuſstseyn erhebt sich ganz auf demselben (nur umgekehrten) Weg, den die Deduction gehet, nämlich dem analytischen, der menschliche Geist von der gewissen und ganz besonderten zu der höher wesentlichen, und von dieser endlich zur ganz und ein-wesentlichen Erkenntniſs des Urwesens, darinnen alles Endliche und Begrenzt-wesentliche sammt und sonders weset, und dadurch es als ein dem Ganzen ähnliches Glied verursacht wird.

Jeder Mensch, behauptet der Verfasser, kann auf dem durch seine eigenthümliche Bildungsstufe näher bezeichneten Weg der ewigen Offenbarung des göttlichen Wesens in seinem eignen Schauvermögen sich bewuſst werden; da jedes selbstinnige Wesen ein Gott ähnliches Wesen ist, das daher zur Selbst-Erkenntniſs seines Wesens kommen mag, und, vermöge des Vorzuges der Freiheit, seine Thätigkeit selbst durch seine Thätigkeit zu bestimmen, eben sowohl gehorchend dem Triebe seiner Erkenntniſs zum Guten, was seyn soll, als gegen denselben zum Bösen, was durchaus nicht seyn soll, sich bestimmen mag.

So sind auch die Menschen so ganz und gar nicht von der Zeit abhängig, daſs vielmehr die Zeit von ihnen, als die in unendliche Zeit hin sind, abhängig, und nur die Form ist, in der die Menschen sich gestalten.

Das mit dem Geiste vereinte organische Leibwesen bildet sich, wenn seine eine Erscheinung ausgelebt hat, eine folgende neue also, daſs die aufeinander folgenden Leben sich zu einander emblematisch (lehrbildlich), wie eine nach einem stätigen Gesetze anwachsende und wieder abnehmende Reihe von Cycloiden, in deren jeder ein neuer Anfangspunkt, ein Punkt der äuſsersten Erhöhung, und ein Endepunkt der Verschwindung, der unmittelbar der Anfangspunkt einer neuen Erhebung ist, zu unterscheiden kommt.

Als das auszeichnende der absolut-organischen Wissenschaft vor allen frühern Leistungen nennt der Verfasser die vollständige Kategorien-Lehre, und die nur dadurch allein möglich gewordene vollständige Erschöpfung und Definition der Begriffe, welche bisher als Axiome für einzelne Wissenschaften und Theile der Wissenschaften gegolten haben.

Von seiner historischen (d. i. analytischen) Logik insbesondere rühmt er, daſs durch sie die von frühern Denkern nur unvollkommen geahnete Pasilalie und Pasigraphie (die Kunst nämlich, den Gedanken nach Gegenstand und Inhalt, so wie nach Form und Verbindung also unmittelbar zu bezeichnen), daſs Jeder, der die Zeichnung ansieht, den bezeichneten Gedanken in Worte seines Idioms zu kleiden vermag, hinsichtlich des obersten Theils der Wissenschaft schon jetzt möglich geworden seye.

Die Religion des rein-vernünftigen Theismus ist dem Verfasser die Wissenschaft des wesenınnigen Vereins des Urwesens mit den Ab- und Inwesen, d. h. des Unendlichen und Ewigen mit dem Endlichen und Erschaffenen. — Die Wissenschaft ist demnach die eine (theoretische) Hälfte der Religion, und die Wissenschaftsforschung derjenige Theil des Gottesdienstes, der alle übrigen Theile

desselben begründet, so wie die andere praktische Hälfte der Religion die Tugendübung, oder das sittliche Leben ist.

Wenn nun gesagt werden kann (fährt der Verfasser fort), daſs Gott das unendliche unbedingte Ich ist, und da ferner schon erkannt ist, daſs die endlichen Vernunftwesen sich in Gott als endliche Ich's erkennen, so ist wohl offenbar, daſs wir befugt sind, Gott mit dem Namen du, nämlich du mein, oder du unser Gott; du mein, oder du unser Wesen, zutraulich anzurufen, wodurch wir zugleich bekennen, daſs wir unsere endliche Ichheit mit der göttlichen durchaus nicht verwechseln.

Der wesenschauende Philosoph hat hierüber die unbedingte Gewiſsheit, da er weiſs und fühlet, daſs Gott auch ihn und noch unendlich vielmal besser als er Gott weiſs, da Gott auch ihn in seinem unendlichen Gemüthe trägt, wie das seinige Gottes voll ist. Wer zu dieser Erkenntniſs sich erhoben hat, befindet sich stäts von der göttlichen Allgegenwart durchdrungen; und gerade diese lebendige Durchdringung und Durchdrungenheit, nicht bloſs des Verstandes, sondern auch des Gefühles und des Willens, ist die ächte Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit.

Ueber das Verhältniſs der Religionsphilosophie, oder des rein-vernünftigen zum gefühlgläubigen Theismus verheiſst der Verfasser eine eigene Schrift, die nächstens erscheinen soll.

Das Sittengesetz, heischend, daſs der menschliche Geist, so wie im Erkennen und Wissen, also auch im Wollen und Handeln Eins seye und werde mit dem göttlichen, — gründet sich, und entspringt gleichfalls aus derselben begreifenden Anschauung, daſs Gott unser Wesen, und daher unser gesammtes Leben, wenn es nicht nichtig und heillos seyn will, nothwendig dem göttlichen Leben gemäſs zu regeln seye.

Aus den Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, enthaltend die Würdigung der neuern deutschen Systeme und philosophischen und unphilosophischen Methoden, führe ich nur Folgendes aus der Kritik der Einleitung zu Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 2te Auflage 1827, an.

a) In Hegel's Encyklopädie wird zuvörderst Philosophie von Religion nicht genug unterschieden; da nicht angegeben wird, daſs jene bloſs betrachtend die Wahrheit schaut, diese auch praktisch die Vereinigung des Willens mit Gott anstrebt, S. 419.

b) Ist es nicht wahr, daſs alles, was menschlich ist, nur durch das Denken menschlich werde; da nicht bloſs die menschliche Erkenntniſs von der thierischen, sondern eben sowohl das menschliche Gefühl und Wollen von dem thierischen sich unterscheidet, S. 420.

c) Enthält das gemeine Bewuſstseyn nicht bereits alle Wahrheit; und folglich kann auch das Geschäft des wissenschaftlichen Denkens nicht seyn, bloſs allein den wahrhaften Inhalt des gemeinen Bewuſstseyns in die Form des begreifenden Gedankens zu übersetzen, sondern die Aufgabe der Wissenschaft ist vielmehr (wie Jedermann bekennt) noch unentdeckte Wahrheiten zu entdecken, S. 421.

d) Die nothwendige Uebereinstimmung der wahren Philosophie mit der Wirklichkeit und der Erfahrung kann nur unter der Voraussetzung behauptet werden, daſs Wirklichkeit und Erfahrung alles Wahre als anerkanntes, und alles Gute als erfülltes und vollendetes, des Unwahren und Unguten aber gar nichts schon jetzt enthalte, S. 421.

e) Daſs das Denken die höchste Innerlichkeit und das Princip des Geistes seye, könnte eben sowohl

vom Gefühle und vom Willen behauptet werden; denn der Geist ist eben sowohl denkend, als fühlend und wollend, S. 432.

f) Ist schlechterdings durch keine Vermittlung vom Endlichen ein Uebergang zum Unendlichen möglich. S. 423.

g) Kann zwar der Geist allerdings durch einen freien Act des Denkens auch das Denken selbst zum Gegenstand des Denkens machen: nie ist jedoch das Denken bloſs für sich selbst, noch erzeugt es selbst die Wesenheit seiner Selbst als seines Gegenstandes.

h) Es ist keineswegs der einzige und höchste Zweck der gesammten Philosophie, sondern nur der Wissenschaftslehre, daſs der Geist in ihr zu dem Begriff des Begriffes der Wissenschaft gelange; die Wissenschaftslehre, als solche, ist aber nur ein untergeordneter, obschon wesentlicher Theil der Gesammt-Philosophie, S. 425.

i) Daſs das Wesen, das in der Natur erkannt wird, nicht ein anderes seye, als die Idee (das Absolute) selbst, da auſser der Idee nichts ist, und die Idee ihr Andersseyn in sich und für sich ist, ist richtig; daſs aber die Idee in ihrem Andersseyn bloſs die Natur, und nicht auch der endliche Geist, oder die Menschheit seye, davon wird in Hegel's System nirgends weder deductive, noch intuitive, noch constructive Rechenschaft gegeben.

Aehnliches rügen auch K. E. Schubarth und K. A. Carganico „über Philosophie überhaupt, und Hegel's Encyklopädie insbesondere. Berlin 1829. Vergl. oben §. 201. dieses Handbuches.

Krause's frühere philosophische Schriften sind: Grundriſs der historischen d. i. analytischen) Logik; Jena 1803. „Daſs das Höchste alles Erkennens und Denkens die Vereinigung (Synthesis) und Har-

monie (Zusammenklang) des Unendlichen und Unbedingten mit dem Endlichen und Bedingten der sinnlichen Erkenntniſs seye.“— Entwurf eines Systems der Philosophie, Jena 1804; darin die Logik zuerst als Theil der Metaphysik erscheint. — Grundlegung zur Sittenlehre, ebend. 1810.— Als Einleitung zu seinem philosophischen Lehrsysteme erscheinen von demselben Verfasser bis künftige Ostern 1830 spätestens die im Sommer-Semester 1828 zu Göttingen gehaltenen Vorlesungen über Logik und Encyklopädie der Philosophie für den ersten Anfang im philosophischen Denken. Ebend. bei H. v. Leonardi.

2) Philosophen, welche ausschlieſslich oder doch hauptsächlich nur das System der Naturphilosophie, oder einzelne Theile desselben behandelten.

§. 209.

Klassification und Unterschied der Naturphilosophen untereinander in Hinsicht auf den Umfang, die Methode und den Styl.

Philosophen, welche pur allein, oder doch vorzüglich speculative Physik oder Naturphilosophie in ihrem Gesammtumfange, oder in einzelnen Thematen mehr denn Logik, Ethik, Politik, Theologie oder Aesthetik sich zur Aufgabe wählten, und folglich mehr die Erkenntniſs des nothwendigen Seyns der Total- oder Partialkörper und Körperelemente sowohl, als der Seelen- und Naturgeister, dann die Wissenschaft des Wissens, des freien Handelns, des Lebens in Gott, und des schön-künstlerischen Hervorbringens, oder jenen Ast doch vorzüglicher, als diesen behandelten, bilden abermal unter sich eine eigene Klasse.

Diese Männer und ihre Arbeiten sind dann unter sich selbst und gegen einander abermal höchst verschie-

den; nicht nur a) in Hinsicht auf den Umfang ihrer Themate und Aufgaben, sondern auch b) in Hinsicht auf die Methode, indem einige von den Thatsachen auf die Principien zurück — andere von den Principien anfangend zu den Thatsachen vorwärts schreiten: beide aber Theorien und Empirie in Eins zu bilden, und (wie recht ist) zu versöhnen, nicht zu amalgamiren suchen; c) endlich auch in Hinsicht auf den Styl; indem einige mehr poetisch und enthusiastisch für die Einbildungskraft und das Gefühl, andere mehr besonnen und dialektisch für den Verstand und den Begriff vortragen; folglich jene mehr begeisternd, diese mehr falsch sind; weſswegen jene nur für den schon eingeweihten Kenner zur Belebung des schon Gewuſsten dienlich und genieſsbar; diese hingegen auch für den Anfänger zur Erlernung des noch nicht Erkannten behilflich seyn mögen.

I. Ueber Kosmologie und die Harmonie des Welt-Alls schrieben: Joh. Erich von Berger, Hülsen's Freund und Geistes-Verwandter (s. Schelling's allgem. Zeitschrift, II. Heft. S. 266.), Altona 1828, und Theod. Alexand. von Hagen kosmologische Geschichte der Natur, Heidelberg 1808. Ferner G. H. Schubert, Ansichten von der Nachtseite der Wissenschaft, Dresden 1808, sammt dem Anhang über die Fixsterne und die Urwelt, Dresden 1822. 8. Ferner J. F. Krüger, Geschichte der Urwelt, 1. Thl. 1822.

II. Ueber Geologie, auſser Steffens (s. oben §. 187 f.), ein Ungenannter in Oken's Isis, Jahrgang 1819. VII. Heft, col. 1117 f. Ferner D. Ludw. v. Voſs, über Stoffbildung in Wolfart's neuem Askläpieion, I. B. II. St. S. 27 f. II Bände I. St. S. 40, und E. A. Fr. Chladny, über die Meteor-Steine, Wien 1809.

III. Ueber allgemeine dynamische Physik. K. J. Windischmann, Darstellung des Begriffes der

Physik und der Verhältnisse dieser Wissenschaft zur Naturkunde (in Schelling's neuer Zeitschrift für speculative Physik, I. B. 1. Heft. 1802), und desselben philosoph. Gespräche, Heidelb. 1808. Item Fr. Ackermann († 1815), Ansichten der Natur von den verschiedenen Standpunkten der Vernunft und der Empirie, Heidelberg 1808. Ferner W. Nasse, über Naturphilosophie in Bezug auf Physik und Chemie, Freiburg 1809. D. G. Fr. Hildebrand, Anfangsgründe der dynamischen Naturlehre, Erlangen 1807.

Besondere vorzügliche Gegenstände der dynamischen Physik behandelten: a) hinsichtlich auf den Magnetism, F. A. Eschenmaier, Versuch der magnetischen Erscheinungen a priori abzuleiten; Tübingen 1798. — b) Hinsichtlich auf Elektricität und Galvanismus, Alois Galvani (de viribus electricitatis in motu Bononiae 1791. 4.), Alexand. von Volta, über die Thier-Elektrik; deutsch übersetzt, Prag 1793. Fr. Alexand. von Humboldt, Versuch über die gereizten Muskel- und Nerven-Fasern, nebst Vermuthungen über den chemischen Procefs des Lebens, Berlin 1797—99. II Bde. — c) Hinsichtlich des Unterschiedes von Licht- und Wärme-Strahlen; Herrschel's Untersuchungen der Natur der Sonnenstrahlen, übersetzt von Harding, Zelle 1801. d) Hinsichtsichtlich auf die Theorie der Farben, Wolfg. von Göthe, Beiträge zur Optik, Weimar, St. 1. 2. 1791—92, und Farbenlehre 1810. Ferner Beiträge zur Farbenlehre im Journal für Naturwissenschaft (1817—20—22.), I. 2. e) Hinsichtlich auf die Theorie des Klanges, E. H. Fr. Chladny's Entdeckungen hierüber, Leipz. 1787. 4., und desselben Akustik, Leipz. 1802. 8.

IV. Ueber Biologie und den Begriff des Lebens. Oken Abrifs des Systems der Biologie, Göttingen 1805, und über die Zeugung, Bamberg und Würzburg 1805. Ferner K. E. Schelling, über das Leben

und seine Erscheinungen, Landshut 1806. — Troxler, über das Leben und sein Problem, Göttingen 1807. — Schubert Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Leipz. 1806—7. II Bde., und II. Bds. 2 Thle. 1821. — Fr. Baader, Sätze aus der Bildungs- und Bewegungs-Lehre des Lebens, Berlin 1820.

V. Ueber Psychologie im Allgemeinen, dann Organologie ins Besondere, aus dem Parallelismus der organischen Mikrokosmen aller Art mit dem Makrokosmus; J. Görre's Exposition der Psychologie, und besonders der Organologie, Koblenz 1805. Ferner J. Chr. Reil's, Archiv für Physiologie, Halle 1796—1804, fortgesetzt von Meckel, unter dem Titel: Deutsches Archiv. für Physiologie, Halle 1816 ff., dauert fort.

a) Ueber Pflanzen-Physiologie ins Besondere. Göthe's (Wolfg. v.), die Metamorphose der Pflanzen zu erklären, Gotha 1790.

Desselben zur Naturwissenschaft überhaupt, und zur Morphologie überhaupt, I. B. 1. Heft, Stuttgart und Tübingen 1817.

Humboldt (Alex.), Aphorismen aus der chemischen Physiologie der Pflanzen, übersetzt von Hedwig, Leipz. 1794. 8.

Desselben, und Bonpland's Versuch einer Geographie der Pflanzen; in derselben Reise in das Innere von Südamerika. Strafsburg 1818 f. 4.

Runge, Ferd., über Pflanzen, Chemie; zur Auffindung des eigenthümlichen Stoffes jeder Pflanzen. Oken's Isis 1819. St. VIII. und 1820. St. IV.

De Candolle (Professor der Botanik in Genf), über die Arznei-Kräfte der Pflanzen, verglichen mit den äufsern Formen und der Klassen-Eintheilung derselben, übersetzt von Perleb, Professor der Naturgeschichte zu Freiburg, Aarau 1818; und Organographie der Pflanzen, übersetzt von Meifsner, Stuttgart und Tübingen 1828. II. Bände.

b) Ueber Zoologie und vergleichende Anatomie, Göthe (Wolfg. v.) Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie (Jena 1793) im Journal für Naturwissenschaft 1820. II. 1. S. 145.

Humboldt und Bonpland's Beobachtungen aus der Zoologie und der vergleichenden Anatomie in derselben Reisen etc.

VI. Ueber Psychologie; besonders in Hinsicht auf den Einfluſs des Makrokosmus auf jeden Mikrokosmus, oder eines beherrschenden Mikrokosmus auf einen andern, ihm entworfenen verwandten oder ähnlichen Mikrokosmus; was man insgemein den Lebens-Magnetismus heiſst.

Fr. Nasse Zeitschrift für psychische Aerzte, Leipz. bei Cnobloch 1818, und das Archiv s. den thierischen Magnetism., herausgegeben von Kieser, Altenburg u. Leipz. 1817, die beide fortgesetzt werden.

Aus der groſsen Anzahl deutscher Naturphilosophie wähle ich für besondere Anzeigen nur drei der Vorzüglichsten: Baader, Schubert und Oken.

§. 210.

Fr. v. Baader; Schriftenverzeichniſs desselben.

Franz v. Baader, ein durch Genialität und Tiefsinn ausgezeichneter Schriftsteller, sprühte bisher über das Gesammt-Gebiet der Philosophie, Noëtik oder Logik, Theologie, Ethik und Politik, besonders aber über speculative Physik oder Naturphilosophie aufhellende und fruchtbringende Lichtblitze umher: wie schon das Verzeichniſs seiner philosophischen Schriften durch Titel und Aufschriften bezeugt, das ich hier aufführe. Sie sind folgende:

Absolute Blindheit der von Kant deducirten praktischen Vernunft; an Fr. Hr. Jacobi (1797). — Beiträge

zur Elementarphysiologie, ein Gegenstück zu Kant's metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, Hamburg 1797. Ueber das Pythagoreische Quadrat, oder die 4 Weltgegenden, Tübingen 1798. — Eine Idee, die nachher von Schelling und Steffens benutzt wurde. — Ueber den Affect der Bewunderung und der Ehrfurcht, 1804. — Ueber Sinn und Zweck der Verkörperung, d. i. der Leib- und Fleischwerdung des Lebens; zuerst abgedruckt in den Beiträgen zur dynamischen Physik, Berlin 1809. — Ueber die Behauptung, dafs kein übler Gebrauch der Vernunft seyn könne, 1807. — Ueber die Analogie des Erkenntnifs- und Zeugungstriebes in den Jahrb. der Medicin, herausgegeben von Marcus und Schelling 1808, III. Bd. 1. Heft. — Fragmente zu einer Theorie des Erkennens 1809 in den Beiträgen zur dynamischen Physik. — Ueber Starres und Flüssiges in den Jahrbüchern der Medicin, 1808. III. Bd. 2. Heft. Ueber den Begriff der dynamischen Bewegung im Gegensatze der mechanischen 1809 in den Beiträgen zur dynamischen Physik; worin alle die bisher angeführten 10 Abhandlungen eingerückt und gesammelt stehen.

Ferner erschienen: die Vorrede zu des Marquis de St. Martin Geist und Wesen der Dinge; gegen den neuen Obscurantism, der dem bessern Leben alles Sehen abspricht, Leipz. 1812, zu Anfang des II. Bandes. — Gedanken aus dem grofsen Zusammenhang des Lebens; in Schelling's allgemeiner Zeitschrift 1803. 1. Heft, S. 305—462. — Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik; eine akademische Abhandlung 1815. — Ueber den Blitz als Vater des Lichtes an H. Jung, genannt Stilling, 1815. — Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnifs einer neuen und innigen Verbindung der Religion mit der Politik, an den Fürsten von Gallizin 1815. — Sur l'Eucharistie à Mad. la Comtesse d'Edling (1816). — Ueber die Extase, oder das Verzucktseyn der magnetischen Schlafenden, an den

Fürsten von Golizin 1817.— Ueber die Extase u. s. w., an Professor Eschenmaier 1817.— Ueber die Extase u. s. w., an Karl v. Meyer in Frankfurt 1818.— Ueber die Vierzahl des Lebens, an den Grafen Alexander von Stourdza 1818.— Sur la notion du tems au Prince de Golizin 1818; deutsch übersetzt in den Blättern für höhere Wahrheit, herausgegeben von J. Fr. v. Meyer in Frankf. a. M. I. Sammlung (1818), S. 164—171.— Fragment aus der Geschichte einer magnetischen Hellseherin in München, ebend. S. 290 ff.— Sätze aus der Bildungs- oder Begründungslehre des Lebens, Berlin 1820. — Ueber Divinations- oder Glaubenskraft, an Alex., Fürsten von Golizin, Sulzb. 1822.— Fermenta cognitionum, VI. Hefte, 1822—25, Berlin bei Reimer und Leipzig bei Hinrichs.— Dazwischen Bemerkungen über einige antireligiöse Systeme unserer Zeit, Leipzig bei Hinrichs 1824.— Vom Segen und Fluche der Kreaturen, 3 Briefe an Görres, Strafsburg 1826.— Antritts-Rede bei Eröffnung seiner Münchner Vorträge im Winter-Semester 1826.— Vorlesungen über religiöse Philosophie, ebend. 1827. I. Heft, enthaltend die Philosophie des religiösen Wissens.

Zur Beurtheilung folgen hier die kurz gedrängten Uebersichten der Bildungs- und Begründungs-Lehre des Lebens; dann der Vorlesungen über religiöse Philosophie.

§. 211.

Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens.

1) Leben ist Seyn und Wirken.

2) Bildungstrieb des Lebens kann also nichts anders seyn, als Sucht nach Seyn und Wirken.

3) So lange dieses nicht erreicht ist, ist keine Ruhe der Sucht, d. i. keine Begründung des Lebens; folglich ist Bildungstrieb = Begründungstrieb.

4) Da das Wirken des Lebens ohne das Seyende, also ohne Werkzeug (der Beleibung), nicht möglich ist; so ist Beleibung = Gestaltung, und Gestaltung = Vollendung des Lebens. (Sätze aus der Bildungs- und Bewegungslehre des Lebens, §. 1—3.)

5) Wenn das Leben erst begründet werden soll, so setzt dieses ein Nichtbegründetseyn = Ungrund oder Abgrund voraus; die durch die Begründung und in derselben hervorgehende Ruhe aber eine Unruhe. Ebend. §. 4.

6) Da die Unruhe, das Negative der Ruhe durch das Nichtbegründetseyn, das Negative der Begründung gegeben ist, dieses aber aus dem negativen Seyn, so wie jenes aus dem negativen Wirken entspringt, das Leben aber Aufhebung beider ist; so kann man eben sagen, daſs das Leben als Positives aus zwei Negativen hervorgehe. Ebend. §. 4. 5.

7) Diese zwei Negativen stellen sich in der Natur dar als Expansion und Retardation, aus deren Conflikt die Rotation = Naturcentrum als das negative Principium ex quo et per quod = dem Gestaltlosen oder Nichts sich ergibt. Ebend. §. 7. 8. 9. 10.

8) Der Kampf der zwei Negationen erscheint physisch und moralisch als Versuchung (sollicitatio seu tentatio ad perditionem); denn das Ueberwiegen des Ungrundes gibt allemal die Vernichtung. Ebend. §. 6. 11. 12. 13. 14. 15.

9) Da das Leben nur besteht durch Einigung dieser zwei Negationen, so muſs ein drittes Einigendes diese Einigung bewirken. Ebend. §. 16. 17. 18.

10) Dieses Einigende dritte ist das Licht, welches daher das wahre Centrum gravitatis ist, wohin alle Bildung tendirt. Ebend. §. 19. 20.

11) Daher

11) Daher ist auch das beleuchtende oder Erkenntnifs-Princip allein das schaffende, indem das wahre Sehen der Kreatur nur durch ein Eingerücktseyn in das Urwesen (und folglich auch in das Urwissen, Urthun und Urschaffen) begriffen werden kann. Denn in Gott *κατ' ἐξοχήν*, und daher auch in der Kreatur ist Schaffen = Erkennen. Ebend. §. 21. 22.

12) Jedes Lebendige reproducirt darum auch auf zweierlei Weise: a) Belebendes nämlich, und b) Belebtes; und folglich mufs auch die Intelligenz des Menschen ihre Reproductions-Sphäre haben, in welcher wirkend sie sich seiner eignen gewöhnlichen niedern Sphäre mittheilt, und selbst der höhern göttlichen theilhaftig wird, was aber nicht Sache der Willkühr, sondern des Instinkts, und folglich der Gnade ist. Ebend. §. 23. 24. 25.

13) Dieses Letztere hat nur das Christenthum rein ausgesprochen, indem es lehrt, „dafs jede solche Erhebung in die göttliche Region eine wahre Einerzeugung (ingeneratio) und Wiedergeburt (regeneratio) aus Gott seye, die belebend in der Geister-Natur aufgeht. Ebend. §. 31. 32.

14) Diese Erhebung tritt freilich (leider) selten ein, weil das im zeitlichen Leben versenkte Gemüth selten hervorzutreten vermag, und das Thierische im Menschen sich auf Kosten des Geistigen gewöhnlich zu propagiren sucht. Ebend. §. 33.

15) Hieraus eröffnet sich unter andern a) die Einsicht in die Verwandtschaft des Magnetischen und des Geschlechtsrapports; b) wird verständlich, dafs das Unorganische in die ihm nahe liegende Sphäre der Vegetabilien erhoben, eine analoge Befruchtungsweise haben könne. Ebend. §. 34. Vergl. auch 26. 27. 29. 30.

16) Das einigende Princip thut sich immer als Organisations-Princip einer höhern Sphäre in einer nie-

dern kund durch Darstellung von Individuen als Individuations-Princip, weſswegen dann der Mensch von seiner intelligenten Seite als Person mit Gott durch Einerzeugung (ingeneratio), die immer nur als Akt zu begreifen ist, in Eins zusammengeht. Ebend. §. 35.

17) Das wahre Licht der Seele (d. i. das Wissen) kann offenbar kein anderes seyn, als dasjenige, welches dem Menschen die göttliche, die vernünftige und die nicht-intelligente Region zugleich erleuchtet; weil alle drei Regionen in einem untrennbaren Zusammenhange stehen, und eine ohne die andere nicht begriffen werden kann. Ebend. §. 36.

18) Aber eben dieses Zusammenhanges wegen muſs jeder Veränderung in einer dieser Regionen immer auch eine Veränderung in den zwei übrigen entsprechen, und eine Abweichung z. B. von oder aus der göttlichen Region bringt nothwendig auch allemal eine nachtheilige Veränderung in den zwei andern Regionen hervor; so wie umgekehrt der Mensch nur Herr der niedern Natur wird, weil und in wie ferne in ihm die höchste göttliche Natur als organisirendes Lebensprincip wirket. Ebend. §. 37.

10) So weit nun der Mensch Herr der niedern Natur ist, kann man sich nicht wundern, daſs sein Losreiſsen von Gott so ungeheuere Folgen selbst in der Natur haben muſste, und sein dermaliger, so viel beklagter Zustand ist eben seine eigne Schuld, — indem er von dem Ewigen sich zur Kreatur wendend, nur in dieser offenbar wurde. Ebend. §. 39.

20) Daher ging er auch in dieser Sphäre unter; und brachte diesen Untergang (den Fluch Gottes) auch in die Natur, die nun selbst ansteckend und vergiftend auf den Menschen zurückwirkt. Ebend. §. 40.

21) Dennoch ist nicht nur der Mensch (wenn dieses schon nur selten Statt hat) der Verklärung der gött-

lichen Natur fähig, sondern auch durch den verklärten Menschen mag sogar auch die niedere Region im Verhältnisse zu ihm, mittelst der Cultur, welche er auf sie verwendet, zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit einiger Massen zurückgeführt werden. Ebend. §. 41. 42.

22) Natur und Mensch müssen jedoch bei ihrem Wiederherstellungs-Processe gleiche Momente durchlaufen, und also ihre Processe sich ineinander abspiegeln. Ebend. §. 43.

23) Will demnach der Mensch erhebend auf die Erde einwirken, so muſs er selbst zuvor aus dem Fluche wiedergeboren seyn. Ebend. §. 44.

§. 212.

Sätze aus der Philosophie des religiösen Wissens.

Die Liebe zur Weisheit (Philosophie) setzt eine seyende Weisheit, mithin einen weisen und weisenden Gott, so wie einen des Weisens bedürftigen und sich gerne weisen lassenden endlichen Geist voraus. (§. 7.)

Der seyende Gott wird jedoch von dem philosophirenden Geiste nur in so ferne wissenschaftlich erkannt, als jener nicht nur als ein Seyn für das Selbst, sondern zugleich als das eine und höchste Selbstseyn erkannt wird, ohne das gar kein Seyn, noch Erkennen seyn möchte. (§. 14.)

Hiermit erkennt dann jeder endliche Geist (wissend, daſs er sich nicht selber aus sich selber weder hervorbringt, noch erkennt) 1) sich selbst als erkannt, hervorgebracht und seyend durch den unendlichen Geist, der in ihm Natur, Form und Substanz angenommen hat; 2) Gott als den einigen, sich selbst in allen seinen Kreaturen substanzirenden und formirenden; denn Gott ist keine abstracte Einfachheit, sondern eine lebendige; 3) sich selbst endlich nicht bloſs als erkannten, sondern auch als erkennenden, nicht als aus dem Bewuſst-

losen hervorgekommenen, sondern vielmehr die Unselbstständigkeit dieser letzteren; und folglich auch die Nichtswürdigkeit aller naturalistischen und materialistischen Systeme, die den Geist als aus dem Nichtgeiste nachweisen wollen. (§. 18.)

So wie sich der menschliche Geist durch diese Einsicht einestheils zwar über die Thierheit emporhebt, so läuft er doch auch anderntheils um desto mehr Gefahr, sich selbst eitler und vermessener Weise zu vergöttern, wenn er nämlich sich selbst unmittelbar an Gottes Stelle setzt (§. 19.), und hiermit vergiſst, daſs er Gott nur in so ferne erkennt, als Gott sich selbst in ihm, und ihn in sich erkennt. (§. 20.) Vergiſst, daſs der ewige unendliche Geist allein der absolute Schöpfer des Alls ist; und daſs alle creatürlichen Geister nur durch Theilnahme an seiner Wesenheit in ihrer Sphäre als Causalitäten sich zu äuſsern vermögen. (§. 24.)

Mit und durch die Erkenntniſs seines lebendigen und organischen Zusammenhanges mit Gott wird der Mensch erst frei und wahrhaft über alle irdische Natur-Gewalt erhoben, folglich unmittelbar selig. (§. 29.) Alle seligmachende Gottes-Erkenntniſs aber der vernünftigen Kreatur geht von einem Glauben an den Offenbarenden aus: oportet enim credere, ut intelligam. Zum Glauben jedoch kann man keinen zwingen; denn unfreiwillig glaubt keiner; und eben so wenig kann Jemand gegen sein eigenes unfreiwilliges Wissen glauben. (§. 30.)

Das Gott-Wissen, das unmittelbar auf Gott selbst gegründet, und mit begreifender Einsicht verbunden ist, ist eben darum nicht nur ein unerschütterliches und absolutes, sondern zugleich auch nothwendig ein seliges und seligmachendes Wissen, und verhält sich zu den andern Aggregaten sogenannter gelehrter Erkenntnisse,

wie ein lebendiger Organismus zu den unlebendigen Vorräthen todter Sammlungen. (§. 53.)

Daſs der Mensch strebe, sinnenfrei zu werden, ist gut und löblich; böse aber und frevelhaft ist es, mit Vorsatz darauf hinzuarbeiten, um sinnenlos zu werden. (§. 43.)

Daſs der Mensch strebe, verständig zu werden, ist ebenfalls in der Ordnung und Gottes Willen; aber ganz verdammlich ist es, daſs der Mensch zum sophistischen Raisonneur sich umbilde. (§. 44.)

Sich Gott als williges und gehorsames Organ unbedingt überlassen, ist Tugend und Seligkeit; eigensinnig auf seinen eigenen Willen beharren, ist Sünde und Verdammniſs. (§. 31.)

Wer Cott sich gänzlich und unbedingt überläſst, wie denn Gott sich den Menschen zum Werkzeug erschaffen hat, der erhält von Gott auch alle seine Macht, sammt der nöthigen Unterstützung bei ihrer Anwendung. (§. 46.) Gott wohnt ihm inne, und er ist bei Gott als organisch mit ihm verbunden. (§. 33. 47. 48.)

Der Atheist läugnet den Vater, der Deist läugnet den Sohn, der Pantheist läugnet den heiligen Geist, weil er den unheiligen Welt-Geist dafür hält. S. 102.

Nur die böse Verachtung aller Speculation und Wissenschaft macht es uns begreiflich, wie solche irreligiöse Lehren sogar von den durch Kirche und Staat besoldeten Männern hie und da öffentlich und unangefochten vorgetragen werden konnten: gegen sie hat nun die Religions-Philosophie eigentlich zu kämpfen.

§. 213.

G. H. Schubert, naturphilosophische Schriften.

Wie nun bei Baader die Naturphilosophie mit Mystik zusammen geschmolzen erscheint, so hat in

Schubert die Naturphilosophie mit der Poesie sich gleichsam vermählt; aus welcher Vermählung (wie abermal Blasche in der Isis 1819, St. IX. bemerkt) Kinder eines eigenthümlichen Lebens hervorgingen.

Das philosophische Wissen wird durch ihn zuvörderst dem Gemüthe näher gebracht, und in das Gefühl aufgenommen, welches sonst die ideenlose Reflexion und Abstraction leichter tödten möchte: und daher ist es denn auch zu erklären, dafs Schubert's Schriften ein gröfseres Publicum fanden, als sonst Schriften solcher Art zu finden pflegen.

Auch auf Schubert, der gleichfalls einst Schelling's Zuhörer war, hatte letzterer ebenfalls, wie auf Steffens, grofsen Einflufs gehabt, aber Schubert weicht in der Richtung, welche seine philosophische Ausbildung selbstthätig genommen hat, noch weit mehr von Schelling ab, als Steffens.

Schubert und Oken (s. unten §. 214.) scheinen geeignet zu seyn, einander in ihren Darstellungen zu ergänzen, wie Schelling und Steffens, jedoch auf eine andere Weise. Schubert's Streben geht vorzüglich in die Tiefe; dagegen verbreitet sich Oken's Thätigkeit nach allen Dimensionen mit gleicher Stärke: was nothwendig war, wenn es ihm gelingen sollte, die ganze Isis zu entschleiern für alle, welchen sich die Göttin als solche offenbaren will. Wo daher Oken, seinem Plane gemäfs, kurz und gedrängt seyn mufste; da konnte sich Schubert nach seiner Methode ungleich freier ausbreiten; und gleichnifsweise könnte das Verhältnifs richtig seyn, „dafs, wenn Oken auf seinem Instrumente die Harmonie des Universums vernehmen läfst, Schubert auf dem seinigen die Melodie zur Harmonie noch hingesellet.

Schubert's Werke können jederzeit auch neben Oken's Werken ihren Werth unverändert behaupten,

und als ewige Gestirne leuchten am Himmel der Naturphilosophie, seine Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, I. und II. Thl., Leipz. 1806 u. 1807; dann seine Ansichten von der Nacht-Seite der Naturwissenschaft, Dresden 1808. — Endlich seine Urwelt und die Fixsterne. Ebend. 1822.

Schubert's Hauptbemühung in dieser seiner jüngsten Schrift ist, gegen die Schrift und Tradition zu wenig achtende Naturphilosophie zu beweisen: 1) daſs das Alter der uns bekannten Erd-Oberfläche wohl nicht so ungeheuer alt seyn möchte, als viele aus unerwiesenen Voraussetzungen von einer allmähligen Erzeugung derselben anzunehmen geneigt sind, und zu erhärten sich bemühen; 2) daſs dieser jetzt bestehenden Schöpfung, die ein Werk Gottes des allmächtigen Künstlers ist, nicht etwa, gleichsam versuchsweise, viele frühere, unvollkommnere, und daher auch schnell wieder verwelkende Schöpfungen vorausgegangen, sondern alle Geschlechter und Arten von vollkommneren und unvollkommneren Bildungen der Mineralien, Pflanzen und Thiere zugleich entstanden seyen; 3) daſs die jetzige Gestalt der Erd-Oberfläche die Folge einer wahrhaft-allgemeinen Wasserfluth seye, wodurch ein Theil des alten Fest-Landes in Meeresgrund, und dagegen ein Theil des alten Meeresgrundes in ein neues Fest-Land, nicht allmählig, sondern plötzlich und gewaltsam umgewandelt wurde; und daſs das damalige Menschengeschlecht diese Katastrophe mit betroffen, und erweislich mit erlitten habe; 4) daſs dann endlich die Fixsterne weder überhaupt so ungeheuer ferne von unserm Erdballe abstehen dürften, noch nothwendig die scheinbar kleinern allemal um so weiter und weiter von uns entfernt seyn müſsten, wie die bisherigen Astronomen insgemein annahmen; noch endlich alle aus festen soli-

den Körpern bestehen, sondern wahrscheinlich der gröfste Theil der Fixsterne, und noch viel mehr die sogenannte Milchstrafse und die Nebelflecken nichts weiter, als Anhäufungen und stellenweise Conglobationen des ätherischen Lichtstoffes, ähnlich den gleichfalls meistens kernlosen und vergänglichen Kometen, seyn möchten.

§. 214.

Ludw. Oken Naturphilosophie und Naturgeschichte.

Ludwig Oken (seit 1827 Prof. an der Universität zu München) endlich war der erste, welcher das natürliche System fand und darstellte, d. h. es nicht blofs in seinem Lehrbuche der Naturphilosophie (I. und II. Theil, Jena 1809. III. Theil 1810 u. 11. ebend.) begründete; sondern es auch in seinem Lehrbuche der Naturgeschichte (I. Thl. Mineralogie, Leipzig 1813, II. Thl. Botanik, Jena 1827, und III. Thl. 1ste und 2te Abtheilung, Zoologie, Leipzig u. Jena 1815 u. 16) ausführte.

„Darum Ehre dem Ehre gebühret (spricht Blasche am angef. Orte), die Natur erweckte sich viele Verkündiger ihrer Vollkommenheit durch die Wissenschaft, immer Einen vollkommner und beredter als den Andern. Sie bedurfte zur Ausführung ihres grofsen Baues unendlich vieler Bauleute; besonders aber einer Reihe von Baumeistern, die sich in der Entwerfung des Ganzen üben, und von welchen immer Einer den Andern zu höhern und kühnern Ideen erregen sollte; nur Einem aber konnte sie die Vollendung des Planes auftragen, und ihn mit allen dazu nöthigen Eigenschaften ausrüsten.“

Darum hat jedoch die forschende Thätigkeit nicht etwa ein Ende, vielmehr ist gerade jetzt den Naturforschern durch Oken's Werke eine Leuchte aufgesteckt,

damit ihre Wege sich nicht mehr in die Kreuz und Quer verirren, und ihrem Triebe die rechte Richtung gegeben, damit er sich nicht in fruchtloser Thätigkeit verzehre."

„Selbst der Organismus der Naturphilosophie ist noch nicht vollendet, sondern läſst noch immer Wachsthum zu: auch hier bleibt also ein weites Feld zum Anbau für höhere Geistes-Thätigkeit offen; — und erst auf ihrer gegenwärtigen Stufe kann die Naturphilosophie vollständige Grundlage für die Geistesphilosophie werden, und dadurch mittelbar folgenreichen Einfluſs auf alle Wissenschaften haben." So weit Blasche; — siehe Oken Abhandlung über den Werth der Naturgeschichte, besonders für die Bildung der Deutschen. Jena 1809. 4. S. 9 u. 10.

Zur Würdigung von Oken's Naturphilosophie und deren Vergleichung mit der Schelling'schen, mögen folgende Lehrsätze a) über die Natur des Lichtes, b) über den Begriff des positiven und negativen Princips in der Natur, c) über das Verbrennen, und endlich d) über die verschiedenen dynamischen Processe insgesammt dienen; die aus Blasche's oft genanntem Aufsatz, über das Wichtigste, was in der Naturphilosophie seit 1811 ist geleistet worden (Isis 1819. St. IX. col. 1430 f.), entnommen sind.

§. 215.

Desselben Lehre über die Natur des Lichtes und dessen Verhältniſs zur Schwere und Wärme.

Das Licht spielt in der Natur nicht nur eine der ersten, sondern die schlechthin erste Rolle; es kommt daher auf eine richtige und vollständige philosophische Theorie des Lichtes an; denn erst in und durch dasselbe können auch die übrigen Mächte der Natur, die Schwere und die Wärme, zur klaren Erkenntniſs kommen, und an ihre gehörige Stelle treten.

Alles ächt Wissenschaftliche innerhalb der Naturphilosophie, ja ihre ganze organische Ausbildung beruht auf der rechten Erkenntniſs des Lichtes, der Schwere und der Wärme, dann des wahren Verhältnisses aller drei untereinander, und zum Ganzen der Natur.

Die Naturphilosophie nimmt aber ihre ersten Anschauungen aus der reinen Philosophie, und diese sieht die erwähnten drei Naturmächte schon im Absoluten (in Gott, der natura naturante) als Seyn, Wesen und Kraft vorhanden; indem sie die Nothwendigkeit von drei Ideen in ihm lehret, welche subjectiv nur als drei verschiedene Ansichten, objectiv aber als eben so viele Modificationen des einen und gleichen absoluten Wesens zu betrachten sind.

Die erste Idee ist die Monas als unbedingte Einheit, oder als ewiges sich selbst gleiches, und auf und in sich selbst ruhendes Wesen; die 2te ist die Dyas, als das Unterhandeln innerer Entzweiung und Selbsterscheinung der Monas; die 3te endlich ist die Trias, als absolute Synthesis der beiden ersten; die Monas als Seyn und Thätigkeit zugleich, und mithin als Allkraft, folglich Allform. Diese Dreiheit der Ideen, die Dreieinigkeit des Absoluten, ist schon von den ältesten Philosophen erkannt und ausgesprochen worden.

Der Uebergang der reinen Philosophie in die Naturphilosophie ist die Erkenntniſs, daſs Schwere, Licht und Wärme die drei ersten Abbilder der drei ersten Ideen sind, und daſs dieselben Ideen mathematisch als Raum, Zeit und Bewegung sich darstellen. Wird die Schwere als identisch mit der Materie, d. h. als materielle, durch den Weltraum verbreitete Substanz, und mithin als das gemeinschaftliche allgemeine Substrat des Lichtes und der Wärme betrachtet; so gibt dieſs die Idee einer Urmaterie, in welcher Licht und Wärme nur näher be-

stimmt werden können, und wodurch sie ihre dynamische hohe Bedeutung erhalten.

Das Licht ist nämlich die erste Entzweiung der Urmaterie oder des Aethers, indem dieser aus seiner Gleichheit und Ruhe in zwei Pole auseinander tritt; womit folglich im Aether zwei entgegengesetzte Qualitäten entstehen, nämlich eine centrale positive und eine peripherische negative, welche namentlich an Sonne und Planeten sich darstellen.

Zwischen der Central-Masse des Aethers und dessen Peripherial-Masse ist also nothwendig Spannung oder polare Action, und diese geht von der Sonne, dem positiven Centrum, aus, und verbreitet sich fortgehend im Aether, bis zum Planeten. Diese Polarität zwischen der Sonne und dem Planeten pflanzt sich nach der Linie fort, und erscheint als Licht, von dem so fort alle Thätigkeit, alles Wirken und Schaffen in der Natur ausgeht, und von welcher das Seyn und die Dauer der Welt abhängt.

Durch das Licht tritt also die Idee aus ihrer Einheit heraus, und wird Welt; diese aber ist nur ihr Bild, und die Einheit bleibt in ihr als Schwere, die sich im Gegensatze mit dem Licht als centrales Streben der Dinge offenbaren mufs.

In Harmonie mit diesen Grundlinien gelten von der Wärme in dynamischer Hinsicht folgende Bestimmungen:

1) Dafs der ungespannte indifferente Aether nothwendig finster seyn müsse, da eben seine Spannung nur Licht ist; 2) dafs der Aether, das an sich finstere Substrat des Lichtes, diesem durch seine Thätigkeit widerstrebe, und es aufzuheben suche, wodurch ein Conflikt der Thätigkeit mit der Trägheit, und folglich Wärme entsteht; 3) dafs die Wärme ihrer Idee nach der Streit

der Finsternifs mit dem Lichte ist; 3) dafs die Function der Wärme die der Function des Lichtes entgegengesetzte ist: indem die Wärme die Spannung und Differenz, welche das Licht in den finstern Aether gesetzt hat, wieder aufzuheben, und den Unterschied wieder in Gleichartigkeit zu verwandeln strebt.

Der Aether ist demnach als gemeinschaftliche Quelle oder Wurzel des Positiven und des Negativen, des Lichtes und der Schwere zu achten; und man kann daher die Schwere, als das mütterliche Princip (die Natur in der Natur), hingegen das Licht als das zeugende Princip (das Göttliche in der Natur) betrachten.

Indem aber das Licht die erste und positive Ursache der allgemeinen Polarität ist, mufs es auch in sich selbst eine ursprüngliche Duplicität haben u. s. w.

§. 216.

Desselben Bestimmung des Positiven und Negativen.

Schelling irret sehr, wenn er das Kennzeichen des Positiven in die Expansion, das des Negativen aber in die Contraction setzt; denn läuft nicht alle Contraction (das in sich selbst Zusammenziehen) in der Natur auf ein Individualisiren, d. h. auf ein sich selbst Poniren oder Bestimmtsetzen hinaus; dagegen alles Ausdehnen die Erscheinung der entgegengesetzten Tendenz zum Wiederaufheben des Gesetzten, und folglich zum Auflösen und Zerstören ausspricht?

Und sollte also nicht gerade umgekehrt das Positive oder Active, d. i. das Geistige oder Seyende als Contractives, das Negative hingegen, oder das Passive als Expansives dargestellt werden? Denn dem wahren Begriffe nach ist doch immer das Positive oder Seyende das Active und aus eigener Thätigkeit sich setzende; das Negative hingegen ist das lediglich Erscheinende

und Gesetzte, folglich das Passive; jenes daher das Geistige, dieses das Leibliche.

Thätigkeit selbst ist also Polarität, d. h. Spannung zwischen entgegengesetzten Polen; daher Duplicität die Bedingung der Thätigkeit ist. Der positive Pol ist der erregende, der negative der bloſs ergänzende der Polarität. Attraction und Repulsion sind nur secundäre Ausdrücke der Polarität; die entgegengesetzten reell dargestellten Pole streben nach Vereinigung, und bewegen sich, wenn sie frei sind, gegeneinander, d. h. sie ziehen sich an, oder die Polarität gleicht sich aus, d. h. die Körper sind gleichartig; allein durch die vorherige Spannung zum Egoismus (d. h. zur Selbstheit) erregt, können sie sich nicht vereinigen, d. h. gegenseitig ergänzen; sondern stoſsen sich vielmehr ab.

§. 217.

Desselben Lehre über die Verbrennung.

Das Verbrennen ist nach Schelling ein Ausgleichungs- oder Indifferenzirungs-Proceſs der Factoren der Cohäsion, welche letztere er für den gemeinsamen Grund aller Qualitäten der Materie erklärt, und in eine absolute (die Länge bestimmende), dann in eine relative (die Breite bestimmende) unterscheidet; wozu er wohl auch noch eine dritte, die Dicke bestimmende Cohäsion hätte setzen sollen, woran die 1ste im faserigen, die 2te im blätterigen, die 3te im gediegenen Gefüge der Körper sich ausspricht.

Die Factoren der doppelten absoluten und relativen Cohäsion sind nach Schelling Stickstoff als positiver allgemeiner, und Kohlenstoff als negativer besonderer Factor; Sauerstoff hingegen und Wasserstoff sind die Factoren der negativen Cohäsion; jener der negative, dieser der positive.

Indem nun das Verbrennen selbst ein Streit der Factoren der Cohäsion des Allgemeinen mit dem Beson-

dern ist; kann dessen Ende, die Folge des vollkommnen Verbrennens, immer nur ein Zustand der Indifferenz seyn, der durch Erscheinen eines durchsichtigen (Wasser oder Glas) bezeichnet wird.

So ist das Produkt des Verbrennens des Wasserstoffgases das durchsichtige Wasser; und so verbrennt mit dem Sauerstoffe das Metall, in welchem die absolute Cohäsion vorherrscht, endlich zu Glas. Wo hingegen die scheinbare Identität der Cohäsions-Factoren durch innere Duplicität für das Licht sich trübt, da erscheint Undurchsichtigkeit; denn durchsichtig ist nur das absolut-indifferente, dem Lichte in so ferne analoge, oder ihm doch leicht zu unterwerfende.

Nach Oken hingegen ist gerade umgekehrt das Verbrennen der Schöpfungsakt, durch welchen die irdische und undurchdringliche Materie aus der Urmaterie, dem Aether, erzeugt wird, nämlich durch Verdichtung der ätherischen Substanz mittelst des Feuers (wobei das Licht die zeugende, verdichtende und bindende Kraft; die Wärme hingegen das ausscheidende und lösende ist), wodurch die ersten Qualitäten des Universums erzeugt werden; folglich eine Scheidung des Lichtes und der Finsternifs sowohl, als eine Fixirung dieser Scheidung vorgeht; deren Produkte die beiden Urstoffe der Licht- oder Sauerstoff, dann der Schwer- oder Stickstoff sind, welche beide in allen Elementen, nur in verschiedener Fixation nach den respectiven Graden der mehrern oder mindern Verbrennung gefunden werden.

Durch die Urstoffe, den Sauer- und Stickstoff, ist nun wieder die Grundlage zum secundären Verbrennungsprocesse auf dem Planeten gegeben, welcher als Nachbild der Urverbrennung auf einer Combination des Sauerstoffes mit dem Stickstoffe beruht; wobei der erstere das Agens der Verbrennung, der zweite aber die passive Rolle spielt. Auch das abgeleitete Verbrennen

ist daher ein Erschaffen neuer Qualitäten durch Fixation; und nur einerseits, in so ferne die Wärme siegt, ist es zugleich Zerstörung, die doch wieder Bedingung neuer Schöpfungen ist.

So sind also alle Dinge insgesammt nur Produkte aus dem Feuer; ja selbst nur modificirtes oder individualisirtes Feuer; (wie schon Heraklit von Ephesus lehrte.)

§. 218.

Desselben Lehre über die verschiedenen dynamischen Processe insgesammt.

Die Einheit der verschiedenen dynamischen Processe des Planeten hat Schelling keineswegs verkannt, indem er sie nur als Modificationen eines Processes betrachtet; aber die Verkennung der Natur des Lichtes, und daſs er dieses nicht als den Urproceſs erkannte, von welchem alle die andern Processe nur stufenweise Abbilder seyn können, war Ursache, daſs die Construction der einzelnen Processe nicht ganz befriedigend ausfallen konnte.

Die Einheit aller planetarischen Processe ist ihm nämlich die Cohäsion, von welcher der Magnetism, Elektrism und Chemism nur verschiedene Momente sind: woraus erhellet, daſs Schelling den Begriff der Cohäsion mit dem der wirklichen Construction der Materie für identisch hält; das Licht hingegen ist ihm das der Cohäsion feindlich Entgegengesetzte, was doch offenbar nur die Wärme ist und seyn kann.

Diese irrige Ansicht konnte jedoch die Richtigkeit der formalen Bestimmungen dieser Processe nicht hindern: nach welcher der Magnetism als Linearfunction, der Elektrism als breite Polarität, und der Chemism als Proceſs der Dicke erkannt wird.

Desto mehr aber ist in reeller Hinsicht gegen diese Theorie einzuwenden:

Den Magnetism hält nämlich Schelling für das erste und Haupt-Moment in der Genesis der Materie, und gibt ihn für die allgemeine Form der Endlichwerdung des Unendlichen aus. Denn der Magnetism ist ihm der allgemeine Akt der Beseelung und der Einpflanzung der Einheit in die Vielheit; „denn (spricht er) durch die Schwere ist der Körper in der Einheit mit allen andern; durch den Magnetism aber hebt er sich heraus, und faſst sich selbst als besonderte Einheit.

Allein allgemeiner Akt der Beseelung ist (wie Oken weit richtiger lehrt) nur das Licht, nicht der Magnetism, welcher ja auch nicht wesentlich, wie der Licht-Charakter zum Wesen der Materie mit gehört; denn wie könnte es sonst Materien geben, die nicht nur nichtmagnetisch, sondern sogar wesentlich antimagnetisch sind, wie das Wasser und die Luft, wovon diese den Charakter der Wärme, jenes des Lichtes hat (zwei dem Magnetism ganz entgegengesetzte Qualitäten). — Der Magnetism aber ist erweislich und erwiesener Massen nur die eigenthümliche Beseelung des starren, d. h. des Erd-Elements in seiner Identität.

Daſs alles Individualisiren erst in und mit dem Erd-Elemente beginnt, ist zwar wahr; da das Erd-Element der Grund und Boden aller Individualitäten ist. Allein das Licht ist denn doch das Anfangende und Einleitende alles Individualisirungs-Processes, die Erde hingegen nur das Ausführende desselben; kurz, die Erde ist die Basis, nicht das Princip der Individualisirung. Es hat nämlich (wie Oken zeigte) jeder Proceſs seine Basis oder leibliche Seite, worin und wodurch er wirkt, so wie seine Seele, oder sein principium activum.

Der Urproceſs hat zur Seele das Licht, zum Leib oder zur Basis den Aether. — Der Magnetism hat zur Basis die Erde, oder bestimmter das Metall; der Elektrism

ktrism zur Basis die Luft; der Chemism zur Basis das Wasser und das Salz; der Organism zur Basis den infusorialen Schleim. Die Basis oder der Leib und seine Beschaffenheit ist dann auch jedesmal die natürliche Gränze des activen Princips oder der Natur-Seele, über welche hinaus diese weder kann, noch will.

Schelling's Definition der Elektricität: „sie seye das dynamische oder Identitäts-Bestreben zweier differenten, miteinander in relative Cohäsion tretender Körper;" — ist (nach Oken) in so ferne ungenügend, als man daraus nicht begreift, wie die Luft sich als beständiger Träger und Hauptsitz der Elektricität behaupten kann. Denn man begreift aus jener Definition zwar, wie differente starre Körper miteinander, nicht aber wie die Luft in sich elektrisch werden könne — nichts zu sagen, daſs der Sauerstoff als das thätige, an sich polare Sonnenprincip als positiv, der Wasserstoff hingegen, vermöge der entgegengesetzten Eigenschaften, und seiner Passivität wegen gegen jenen, als negativ müsse gedacht werden.

Weniger Erhebliches dürfte gegen Schelling's Construction des chemischen Processes einzuwenden seyn; — vielleicht nur dieses: daſs der Chemism von dem Galvanism nicht streng genug unterschieden sey. Denn obgleich beide Processe wesentlich Eins sind, hätte doch nicht übersehen werden sollen, daſs die Totalität des dynamischen Processes erst im Galvanism, aber noch nicht im Chemism erreicht wird; da im letztern nur zwei Elemente, Wasser und Erde, im Galvanism aber alle drei Elemente des Planeten, Wasser, Erde und Luft zusammen wirken, dadurch die chemische Spannung immer wieder von Neuem angefacht, und hiemit dem Processe seine immerwährende Fortdauer gesichert wird.

Galvani's (Dr. Alois) zu Bologna im Jäner 1791 gemachte Entdeckung: „daſs zwei Metalle von verschiedener

Fixität (wie der flüchtige Zink und das Feuer-beständige Silber), miteinander in eine leitende Verbindung gebracht, auf thierische Muskeln und die dazu gehörigen Nerven durch gemeinschaftliche Berührung einen eigenen Reiz ausüben und Erschütterung hervorbringen, ja selbst abgeschnittene Theile eines todten Thieres in Zuckungen versetzen,"— gehört theils zur Elektricität, theils zum Chemismus.

Zur Elektricität, zu welcher jedoch keine Reibung erfordert wird, und die hier nicht blofs als Flächen-, sondern auch als Tiefenkraft wirkt: daher eben auch Schlag, Funken, Abstofsen und Anziehen vorkommen.

Zum Chemismus, und zwar zur continuirlichen und fortwährenden regen Wirkung einer Zersetzung, wobei die Spannung immer wieder von Neuem angefacht, und hiemit dem Procefs seine Fortdauer gesichert wird.

Die voltaische Säule oder galvanische Batterie (aus vielen antagonistischen Metallplatten aufgebaut) hat, indem sie unten mit Silber (Gold oder Kupfer) anfängt, und oben mit Zink endiget, zwei Pole oder Ende; den positiven, oder den Kupferpol, und den Zink-Pol, welchen man den negativen oder Hydrogenpol nennt, weil jener aus dem reinen Wasser das Oxygen, dieser das Hydrogen absondert.

Und doch gehören beide, Kupfer sowohl als Zink, so wie Silber, Bley und Wismuth zu denjenigen Metallen, die gerieben sämmtlich die positive oder Glas-Elektricität zeigen, während dagegen Gold, Platina, Eisen, Zinn, Arsenik und Antimonium gerieben, die negative oder Harz-Elektricität äufsern.— Gleichwohl sind die letztern Metalle positiv, d. h. nämlich gegen die erstern und umgekehrt;— zum offenbaren Zeichen, dafs unter den ursprünglich Weiblichen abermal ein Unterschied von Positivität und Negativität; mit dem Uebergewicht der Männlichkeit oder Weiblichkeit in der Form der Weiblichkeit Statt haben möge; item, dafs die Aeufserungen negativ sind, wo die Factoren positiv, und umgekehrt. (v. Meyer, Blätter für höhere Wahrheit, II. St. num. 16. pag. 226.) Siehe auch J. C. Oerstaedt, Professor der Physik an der Universität zu Kopenhagen: Neue Entdeckungen über Elektricität und Magne-

tism, aus dem Französ. übersetzt, Leipz. 1822. bei Leop. Voſs. 8. Mit 2 Kupfertafeln.

3) Philosophen, die nur allein die Ethik und Religions-Wissenschaft zu bearbeiten sich wählten.

§. 219.

Friedr. Schleiermacher, Reden über die Religion.

Unter den Philosophen, die, seit Schelling, Religion und Ethik sich besonders zum Thema wählten, ist Friedr. Schleiermacher einer der wichtigsten.

In seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern;" 1ste Auflage, Berlin 1799. 8., ohne Namen; 2te vermehrte und verbesserte Auflage, ebend. 1806, mit vorgesetztem Namen; — sucht er zuvörderst zu zeigen, daſs die Religion weder eine zufällige Vermischung von Vernunft-Wissenschaft, Sittlichkeit und Schönheits-Gefühl (denn so wäre sie nichts Eigenes an und für sich), noch die ursprüngliche Einheit aller dieser Anlagen seye, (weil dann Metaphysik, Ethik und Aesthetik nur einseitige und zerstreute Momente der Religion seyn würden, da jedes derselben doch auch als einzelne Besondernheit für sich allein kann ausgebildet werden.)

Hiernächst bestimmt er selbst positiv das Wesen der Religion als unmittelbare (gläubige und zuversichtliche) Wahrnehmung (Anschauung und Gefühl) des allgemeinen Seyns alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige: daraus als unmittelbare Folge die herzlichste Gott-Ergebenheit (die Frömmigkeit), die eben sowohl mit der Ueberzeugung von gänzlicher und absoluter Nothwendigkeit des Weltlaufes, als mit dem Begriffe von sittlicher Freiheit sich verträgt, hervorgeht.

Die Religion behauptet daher (nach Schleiermacher) ein eignes, von Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunstsinn unterschiedenes Gebiet, indem sie aus dem Gebiete der Wissenschaft als Glauben, aus dem von Sittlichkeit als Nothwendigkeit, und aus dem von Kunst als Instinkt sich ausscheidet; dabei aber gleichwohl als das eine nothwendige und unentbehrliche Fundament aller Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst sich erweiset: indem man nicht fromm seyn kann, ohne zugleich auch sittlich und mit wissenschaftlichem und Kunst-Sinn begabt zu seyn, noch auch umgekehrt sittlich, ein Philosoph, und Künstler in der Vollendung seyn kann, ohne Sinn und Instinkt für das Göttliche, oder die Religion, d. h. das Schauen des Göttlichen.

Das höchste Ziel der Religion ist ihm, mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen; ewig zu seyn in jedem Augenblicke; und sich selbst zu verlieren in Gott, um Gott in sich zu finden: (was doch wohl nicht geschehen kann ohne Persönlichkeit.)

Das Object der Religion ist ihm die Weltgeschichte, die als Wirkung und Offenbarung des Weltgeistes zu begreifen ist; da im Fortgange der Geschichte alles auf Belehrung, Gestaltung und Organisirung hinstrebt.

Ein Religiöser ist daher (nach Schleiermacher) nur derjenige, der Sinn und Fähigkeit hat, Gott in der Welt, der Natur und in der Geschichte zu entdecken, oder vielmehr diese Welt selbst als Gottes Darstellung zu erfassen und sie als belebtes Ganzes zu verstehen. Gott in der Welt und im Menschen zu finden, ist nicht bloſs eine Folge der Religion, sondern die Religion selbst unmittelbar.

Zwar ist die Religion in ihrem ideellen Wesen nicht eine einzelne Function des Geistes, z. B. etwa bloſs ein Wissen (wie die theoretische Philosophie), oder ein Thun (wie die Sittlichkeit), oder ein freies Schaffen der

Schönheit (wie die Kunst); — sondern sie ist vielmehr (wie schon gesagt) alles dieses zugleich, und folglich Totalität. Allein als solche erscheint sie nirgends (eben so wenig als Gott irgendwo seinem wahren Wesen nach in der Wirklichkeit erscheinen kann); sondern sie erscheint nothwendig allemal in irgend einer Form, z. B. als Staatsreligion (Judenthum), Sittlichkeitsreligion (Christenthum), Kunstreligion (Heidenthum), Kriegsreligion (Muhamedismus), Naturreligion (Sabaeismus) u. s. w.

Anmerk. In einem neuerlichen Werke: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche;" Berlin bei Reimer, I. B. 1821. II. B. 1823.; definirt Herr Schleiermacher die Religion als frommes oder Gottes Bewuſstseyn im Gegensatze gegen bloſses irdisches sich selbst Bewuſstseyn, das sich selbst durchaus genügen will; gesteht jedoch, daſs jenes fromme oder Gottes-Bewuſstseyn abermal entweder sklavisch oder kindisch, oder endlich wahrhaft vernünftig seyn könne. Pantheismus däucht ihm eben sowohl als Monotheismus mit den Frömmigkeits-Gefühlen von Liebe und Ergebenheit gegen das Unendliche nicht unvereinbar; und folglich keines von beiden die Religiosität (das Bewuſstseyn der nothwendigen Abhängigkeit unsers Selbsts von der Gottheit und des einwohnenden Göttlichen in uns) unbedingt auszuschlieſsen, vorausgesetzt, daſs irgend ein heidnischer Polytheist, oder spinozischer Pantheist und Fatalist, sich die absolute Natur-Nothwendigkeit zugleich als absolute Weisheit, d. i. Vernunft-Nothwendigkeit dächte, welcher er nicht bloſs sklavisch sich unterwürfe, weil er eben muſs, sondern die er auch ehren könnte, weil er weiſs, daſs sie nur das allgemeine Beste will, und wollen kann. — Es möchte also unter dieser Bedingung fromme Heiden und fromme Spinozisten geben!

§. 220.

Desselben Kritik aller Ethik.

Schleiermacher's Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehren, Berlin 1803,

sind eigentlich nur Kritik der Ethik als Wissenschaft in Hinsicht auf Inhalt, Form und Methode, von Plato und Aristoteles beginnend, bis auf Kant und Fichte herunter. Das Resultat dieser Prüfung, daſs wir noch bis auf den heutigen Tag gar keine, in Hinsicht auf Inhalt, auf Form und Methode durchaus vollendete Ethik als Wissenschaft besitzen, ergibt sich aus folgenden Gründen:

1) Weil die Ethik als Wissenschaft erst dann für vollendet zu achten ist, wenn sie auf eben die Weise, wie die vollendete Physik alle Naturprodukte nach der Stufenfolge ihrer Entwicklung anzugeben wissen muſs, im Stande seyn wird, alle sittlichen Virtualitäten (Trefflichkeiten) des Menschengeschlechts hier zu deduciren und zu klassificiren: (von welcher Vollkommenheit sie jetzt noch weit entfernt ist.)

2) Weil es sich nicht läugnen läſst, daſs unsere gegenwärtigen Ethiken dem Princip und der Behandlung nach theils bloſse Tugend-, theils bloſse Pflicht-, theils gar nur bloſse Klugheits-Lehren sind, die kein höheres Ziel, als genieſsende Glückseligkeit oder arbitrarisch-decretirte Vollkommenheit kennen, und also offenbar die Bestimmung des Menschen miſskennen. — Dagegen eine wahre Ethik nur durch Vereinigung und Ineinsbildung der drei Begriffe von Pflicht, Tugend und Gut oder Endzweck systematisch zu Stande kommen kann.

3) Weil auch die beiden einzigen Systeme das Platonische und Spinozische, die ganz bestimmt vom Unendlichen ausgehen, und die als freies Kunstwerk hervorzubringende Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, als die höchste Aufgabe der Ethik aussprechen, doch nirgends angeben, noch angeben können: „wie die Bildung aus dem Unvollkommnen zum Vollkommnen (bis zur Aehnlichkeit Gottes) möglich seye, und was

zu diesem Zwecke von jedem Individuum in seinem Stande geschehen soll."

4) Weil unsere gegenwärtigen Ethiken nichts weniger, als erschöpfend ihrem Inhalte nach, noch auch bestimmt genug in Hinsicht auf das, was jedesmal nach sittlichen Ansichten geschehen soll, befunden werden: nicht das erste, da kein ethisches System alle geistigen sowohl als leiblichen, natürlichen oder künstlichen und conventionellen Güter des Menschen umfaſst, und sie sämmtlich in Beziehung auf den höchsten Zweck des Menschen würdiget; — nicht das zweite; da weder das formelle Princip. das, wie gehandelt werden soll, bestimmt genug angibt, daſs daraus (wenn nur erst die Momente der Handlung bekannt sind) das, was von selbst sich ergeben möchte, noch auch umgekehrt das, was geschehen soll, so deutlich bezeichnet ist, daſs über das wie? keine Frage mehr Statt fände.

5) Weil man endlich weder über die allgemeinen Begriffe der Freiheit, des Gewissens, der Tugend, der Pflicht, und der Zwecke oder Güter, dann derselben Eintheilung, und eben so wenig über das Ideal des Weisen, ob dasselbe nur Eins und ein Einfaches, oder aber ein Vielfaches und Zusammengesetztes ist; und daher entweder nur auf einem, oder aber auf mehrern und verschiedenen Wegen von verschiedenen Individuen möge erreicht werden — mit Andern einstimmig, oder auch nur für sich immer entschieden ist.

6) Ein sichtbarer Mangel, und eine offenbare Miſsgestaltung der Ethik, welche laut von ihrer wissenschaftlichen Mangelhaftigkeit Zeugniſs gibt, sind endlich die derselben noch immer zur Vollständigkeit und Ergänzung angehängte Casuistik und As-

ketik; die beide entbehrlich seyn würden, wenn das System der Ethik vollendet wäre: da eine wissenschaftliche Ethik nichts dem Zufall zu bestimmen übrig läſst, und die Mittel für die Tugendübung von ihr immer zugleich selbst als Pflichten aufgeführt und erkannt werden.

Die von Schleiermacher besonders kritisirten Systeme der Ethik sind aus dem Alterthume das des Plato, des Aristoteles, ferner die der Kyniker und Stoiker, dann der Aristippianer und Epikureer; aus der christlichen Zeit aber das des Spinoza, dann die der englischen und französischen Schule; endlich das Kant'sche und Fichte'sche.

§. 221.

Versuche, das Christenthum als Religion der absoluten Vernunft zu erfassen.

Das innere Verhältniſs der christlichen Religion zur speculativen Wissenschaft oder Philosophie erwogen in der neuesten Zeit

I. Von Seiten der Protestanten:

Leſsing, in seiner Erziehung des Menschengeschlechtes. (1780.) Siehe oben §. 107.

J. G. Hamann besonders in Golgatha und Scheblimini (die Schädelstätte und der Sitz zur Rechten des himmlischen Vaters), 1784, und in seinen Briefen an Jacobi.

Im. Kant, in der Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft (1793); war leider ein Versuch, die christliche Religion in eine bloſse Sittenpredigt umzuwandeln.

J. G. Fichte, im seeligen Leben, 1806, und in der Grundlegung des Himmelreiches im Gegensatze

gegen das Weltreich in den Berliner Vorlesungen 1815, herausgegeben 1820; enthalten das positive Resultat seiner Wissenschaftslehre.

Schleiermacher, in den Reden über Religion. (Siehe oben §. 219.)

Friedr. Heinr. Jacobi, in der Schrift von göttlichen Dingen, 1812, das Ghristenthum in eine bloſse Allegorie auflösend, und über der Menschwerdung Gottes im Allgemeinen die besondere in Christus miſskennend.

Fr. W. J. Schelling, in den Vorlesungen über das academische Studium, 1803, Vorlesung IX. und im Denkmale gegen Jacobi (1812).

K. Friedr. W. Solger, in den Briefen, die Miſsverständnisse in der Philosophie und Religion betreffend (1819), im II. Bande seines literärischen Nachlasses. (S. oben §. 205.)

G. Fr. W. Hegel, in seiner Encyklopädie der Philosophie, Heidelberg $18\frac{17}{21}$; sub. litt. C. Philosophie des absoluten Geistes, oder Religion als Philosophie. (S. oben §. 200.)

Hermann Friedr. Wilhelm Hinrichs, in der Darstellung und Beurtheilung der von Jacobi, Kant, Fichte und Schelling gemachten Versuche, die christliche Religion wissenschaftlich zu erfassen und zu entwickeln. Siehe Hinrichs, die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft, mit einer Vorrede von Hegel. Heidelberg 1822. 8.

Joh. Rust, Professor der Philosophie, die Philosophie und das Christenthum, oder Wissen und Glauben, Mannheim 1825; und als Gegenschrift die Recension in der kathol. Literatur-Zeitung von Kerz 1826, III. Bd. 8. Heft; unterzeichnet A. G. (Adam Gengler.)

Im. Herm. Fichte, Sätze zur Vorschule der Theologie. Stuttgart und Tübingen 1826. 8.

II. Von Seiten der Katholiken berührten oder behandelten diesen Gegenstand:

Patrit. Benedict Zimmer († 1817), in der philosophischen Untersuchung über den allgemeinen Verfall des Menschen-Geschlechts. Landshut 1809.

Cajetan Weiller (s. oben §. 181.), über die religiöse Aufgabe unserer Zeit, 1819, in den kleinen Schriften II. Bd. num. XVII. — Was ist Christenthum? (1820) Ebend. n. XVIII. (sammt der Gegenschrift eines Ungenannten; Revision des Weillerischen Christenthums, 1821). — Geist des ältesten Katholicism, als Grundlage für jeden späteren. Sulzbach 1824.

Jacob Salat, Sokrates, oder über den neuesten Gegensatz zwischen Christenthum und Philosophie, Sulzbach 1826; sammt der Gegenschrift über die Kunst, Worte und Nebel zu machen (1821); und die Antwort hierauf.

Franz Baader, Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit, Leipzig 1824; mit dem Gegenstücke: Proben religiöser Philosopheme älterer Zeit. Ebend. 1825. — Dann Vorlesungen über die religiöse Philosophie, im Gegensatze der irreligiösen älteren und neueren Zeit. München 1827. I. Heft. (S. oben §. 209.)

4) Neue Mystiker.

§. 222.

J. Fr. von Meyer zu Frankfurt am Main.

Unter den neuesten Mystikern, die ahnende Vernunft mit wissenschaftlichem Tiefsinn vereinigend, und, statt des (raisonnirenden) vernünftelnden den gemüthlichen (sentimentalen) Vortrag wählend, mehr bemüht

sind, das Gefühl zu erhöhen, dann den Begriff, welchen sie bei dem Leser, als ihm einwohnend, immer schon voraussetzen, zu erzeugen, und ans Licht zu fördern, kann es hier genügen, einen einzigen: J. Fr. von Meyer zu Frankfurt a. M., aufzuführen.

Seine Blätter für höhere Wahrheit, Frankf. a. M., Iste Sammlung (1818), und darin besonders num. IV. der Spiegel der Vollkommenheit, oder über Wahrheit, Schönheit und Güte, III Bücher; — können als schönes Beispiel einer individuellen Erleuchtung eines von der allgegenwärtigen Offenbarung Gottes im Ideellen und Reellen lebhaft ergriffenen Gemüthes betrachtet werden; welche nicht bloſs den Verstand und die Erkenntniſs, sondern mehr das Gemüth und den Willen des Lesers in Anspruch nehmen.

Hier ein kurzer Auszug zur Charakteristik des Ganzen. Der Inbegriff der Vollkommenheit ist Wahrheit, Schönheit und Güte. Halte jedoch nicht ihren Widerschein für ihr Wesen. Ihr Abglanz ist allenthalben, aber das Wesen kann nicht im Umkreise seyn. I. Bd. S. 20.

Das Ideal deines ewigen Verlangens ist noch kaum der Schatten der himmlischen Güter, viel weniger ihr Besitz, und darum, weil du ein Göttliches ahnest, bist du noch keine Gottheit, sondern höchstens ein nach der Gottheit hungerndes und durstendes Wesen, das vor dem Thiere weiter nichts, als das Bewuſstseyn dieses seines Mangels voraus hat. I. Bd. num. 3. S. 24.

Nichts sonst, denn auch das Thier sehnt sich nach Vollendung, und hat Sehnen und Seufzen die Fülle (Rom. VIII. 2.), ja sein Erkennen und Wirken, in wie ferne in ihm die (ewige) Natur erkennt und wirkt, ist gröſser als das des Menschen; denn der thierische In-

stinkt weiſs und wirkt mehr, als wir schlechte Beobachter merken; und so besitzt, erkennt und begehrt auf seine Weise auch das Thier Wahrheit, Schönheit und Güte. I. Buch, num. 1. S. 21.

Der Mensch wird ein göttlicher, wesentlich über die Thierheit erhobener Mensch nur dadurch, daſs er für die erkannte Wahrheit, Güte und Schönheit eine dauerhafte und entschiedene Vorliebe durch sein Thun und Wirken ausspreche: und noch in diesem Sinnen-Leben ein übersinnliches Leben beginne. I. Band num. 4. S. 7.

Dazu ist aber seine gebrechliche Kraft viel zu unhinlänglich, denn ohne den stärkenden Geist Gottes bleibt er im unseligen Schwanken zwischen Wahrheit und Irrthum, Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit; nur wenn die Bildung von oben kömmt, dann ist er nicht mehr aus Fleisch und Blut, sondern aus Gott geboren. (I. Bd. num. 4. S. 28. 29.

Das Mittel zu dieser Wiedergeburt ist der Glaube zuvörderst an das eigne Elend, und dann an die Gnade des Mittlers, durch den wir allein zu Gott kommen, und den heiligen Geist erhalten mögen. I. B. num. 4. S. 31. 32. (Aber muſs denn Gott immer nur den Glauben zuerst anregen? — als ob er nicht eben so gut das Wissen anregen könnte!)

Das Princip der göttlichen Weltregierung ist das Heil des Menschen nach Recht und Gnade, unabänderlich an sich, aber ohne Abbruch, wo nicht des freien Willens, der oft vom Fleische sich gehemmt fühlte, so doch der vorgehabten Wahlen. Darum muſs der ächte Geschichtschreiber nicht bloſs thierisch-klug, sondern auch himmlisch-weise, d. h. wahrhaft Gott ergeben, und von Gott erfüllt (religiös) seyn. I. Bd. num. 7. S. 40. 41.

Die Gottseligkeit ist die einzige wahre Moral; eine Moral ohne Glauben ist eine bloſse Maske der Heiligkeit, die, ein reines Herz fordernd, zugleich das einzige Wasser der Reinigung verwirft. — Die Früchte der äuſsern Sittenordnung gehen in die Verwesung der Natur; nur das süſse Salz des Glaubens ist und bleibt unverweslich. I. Buch, num. 10. Seite 55. 56. 57.

Wer da glaubt, der ist heilig; denn er ist gewurzelt in der unvergänglichen Wahrheit eines Gottes; er ist eingegangen in den Mittelpunkt der Ruhe; er ist wesentlich sehend geworden, und schauet Gott schon jetzt in diesem Leben, noch vor dem Schauen im Himmel. I. Bd. num. 10. S. 58.

In dem Mensch gewordenen Sohne Gottes besitzen wir wirklich einen menschlich-faſslichen Gott. II. B. num. 1. S. 67.

Das natürliche Licht reicht an sich gerade nur hin, um die natürliche Finsterniſs einzusehen: — und es gilt daher, das Unzureichende der Natur demüthig anzuerkennen, damit die Gnade ergriffen werde. II. Bd. num. 4. S. 89. 90.

Aus zwei Brüsten tränkt die ewige Barmherzigkeit den Menschen mit der Milch der Erkenntniſs; sie heiſsen Bibel und Natur. — Keine nähret hinlänglich ohne die andere; doch mit dem Unterschiede, daſs wer die Schrift kennt, mehr weiſs, als wer bloſs die Natur kennt. Wer aber die Natur zu kennen glaubt, ohne die Schrift zu kennen, der wird niemals weder Zusammenhang, noch Vollständigkeit in seine Erkenntniſs bringen. — Denn die Natur spricht räthselhaft und in Hieroglyphen; die Bibel allein deutet ihre Räthsel und spricht klar. III. Bd. S. 97. 98.

Die Darstellung der christlichen Deutung in Natur und Geschichte, S. 117. 122., ist ein Muster begei-

sterter und glühender Beredtsamkeit, voll Phantasie und Witz. Die Auslegung der mathematischen Figuren, der Formen der lebendigen Natur, der Farben, der Blumen überrascht häufig durch unerwartete Wendungen und tiefe Lichtblicke; obschon überall in der Betrachtung der Natur die ethische Tendenz vorherrscht, und weniger geforscht wird: welches der vernünftige Zusammenhang im Ganzen, als vielmehr welches die Frucht daraus für die subjective gemüthliche Erkenntniſs Gottes sey. III. Bd. a. a. O.

Anhang, über den Zustand der wissenschaftlichen oder speculativen Philosophie auſser Deutschland im christlichen Europa.

§. 223.

Zustand der Philosophie in Italien.

Wie die speculative Philosophie in der jüngsten Zeit in Deutschland ihre höchste Reife erreichte, so ward sie auch bisher fast ausschlieſslich nur in Deutschland und von Deutschen, oder doch auf deutschen Hochschulen gebildeten Männern bearbeitet: denn was auch hin und wieder in diesem Fache im Auslande geschah, geschah selbst abermal, wo nicht unmittelbar durch deutsche Ankömmlinge oder Zöglinge, wenigstens mittelbar durch Anregung deutscher Lehrer oder Schriftsteller.

Italien insbesondere, das Mutterland der neu-europäischen literärischen Cultur, wo ehedem mittelst der erneuerten Bekanntschaft mit griechischer Wissenschaft und Kunst die erste Blüthe der neuern allgemeinen Cultur hervorsproſste, hat nun schon seit Jordan Bruno († 1600) und Thomas Campanella († 1639) keinen einzigen originellen Metaphysiker mehr aufzuweisen; denn Michael Fardella, blühte 1696, war nur des Malebranche's Anhänger (s. oben §. 30 folg.),

und selbst Antonio Genovesi, gebor. 1712 zu Castiglione bei Palermo, † 1769, Weltpriester und Professor der Metaphysik und Ethik zu Neapel, war im Grunde nur Eklektiker, der Bacco's, Descartes, Locke's und Leibnitzen's Lehren zusammenschmolz, und auch von Joh. Bapt. Vico's Ideen viele sich aneignete. Seine des Ant. Genovese Lettere academiche 1764 gegen J. J. Rousseau (siehe oben §. 102.); seine Logica emendatrice, inventrice, giudicatrice, ragionatrice, ed ordonatrice 1766; so wie sein Trattato di scienze Metafisiche, Cosmologia, Theologia, ed Anthropologia e. a., neu aufgelegt zu Neapel 1819; dann seine Dicaeosyne 1767 haben sich bei seinen Landsleuten im Ruhm erhalten. Noch berühmter ward er jedoch durch seine Lezzioni di commercio, ed di Oeconomia civile, 1754, und seine Storia di Commercio 1757.

Von dem, was in der Metaphysik seit Kant vorging, hat der gröſste Theil der italienischen Gelehrten fast gar keine Notiz genommen; auſser daſs z. B. im J. 1819 Pasquale Galuppi von Tropea zu Neapel mit einem Versuche über die Kritik der Erkenntniſs, verbunden mit einer Prüfung der wichtigsten, die Ideologie, den Kantianism und die Transcendental-Philosophie betreffenden Fragen und Antworten, hervortrat. S. Acerbi's Bibliotheca Italiana o sia Giournale di Letteratura, Mailand. 1820—1826. Siehe auch die neu erschienene Collezione dei classici metafisici, herausgegeben von Germani, Rolla und Sacchi, darin unter andern eine Critica della ragione pura, col ritrato e uno cenno della vita e le opere dell' autore. Pavia 1819—21.

Im Ganzen haben sich die italienischen Gelehrten des XVIII. Jahrhunderts nicht auf speculative Philosophie, sondern auf die Bearbeitung der ältern Literatur, auch der philosophischen, ferner auf Politik und Staats-Oeconomie, und endlich auf ex-

perimentirende Physik und angewandte Mathematik verlegt.

Von den Literatur-Werken rühmen die Italiener selbst des Giambattista Vico, eines Neapolitaners (geb. 1670, † 1744), De antiquissima Italorum sapientia, libri III., Napoli 1710, und desselben Principi della scienza nuova d'intorno alla commune nature delle nazioni, edit. 3. Napoli 1744; deutsch übersetzt von W. E. Weber, Leipz. bei Brockhaus 1822. 8., darin in lebhaftherumspringenden raggionamentis von der Entstehung des Alls der Staaten (denn hierüber allein, und nicht von Entstehung des physischen Welt-Alls seye für den Menschen eine Wissenschaft möglich; indem ja nur die Staaten, nicht aber das Welt-All ein Erzeugniſs des Menschen seyen); ferner von der ältesten Völkergeschichte, vom Ursprunge der Sprachen, Wissenschaften und Gesetze, von Hieroglyphen und Münzen, von Poësie, Physik, Astronomie, Kosmographie und Geographie gehandelt wird. Einige Italiener ziehen diese Arbeit sogar des Montesquieu's Esprit des Loix vor. Siehe Göthe: Aus meinem Leben Wahrheit und Dichtung, II. Abtheilung 2. Theil, Seite 43. Vom Jahre 1801 bis 1816 erschienen in Italien drei neue Auflagen von Vico's Principi della scienza nuova.

Anmerk. Vico unterscheidet in diesem seinem Hauptwerke, so wie dreierlei Sprachen, dreierlei Lebensweisen und Sitten, also auch dreierlei Staaten, als nämlich: 1) Theokratische Familien-Monarchien, gegründet auf Religion oder Superstition; 2) heroische Staaten, d. i. Aristokratische Monarchien, veranlaſst durch die Empörung der dienenden Hausgenossen gegen die monarchische Gewalt der Familien-Väter, wodurch sich diese genöthiget sahen, ihre eigne Autorität einem tüchtigen, von ihnen selbst aus ihrer Mitte gewählten Führer und Oberhaupte unterzuordnen;

3) freie

3) freie Volks-Staaten, entstanden durch die Anerkennung der ursprünglichen Gleichheit der Herrscher oder adelichen (Götter- oder Heroën-Söhne), dann der bisher lediglich dienenden oder beherrschten Klasse der Hausgenossen.

Uebrigens gibt Vico selbst sein Werk a) für eine staats-bürgerliche Theologie; b) für eine auf Geschichte und Alterthumskunde gegründete Philosophie, und c) für eine durch Philosophie gedeutete und verständig gemachte Geschichts- und Alterthums-Kunde; enthaltend die zuverlässigsten und merkwürdigsten Aufschlüsse über Religion, Kunst und Wissenschaften, dann Sprachen, Sitten und Rechtsverfassung, besonders der mythischen und heroischen vorgeschichtlichen Zeit, im Gegensatze gegen des Grotius, Selden, Hobbes und Puffendorf's Lehrgebäude.

Cardinal Lorenzo Corsini (nachmals 1730 Papst Clemens XII.), dem die erste Ausgabe dieses Werks 1725 zugeeignet war, hielt dasselbe sehr hoch, und lobte es, als geeignet, theils von Seite der Körnigkeit der Sprache und der Gründlichkeit der Gelehrsamkeit, theils von Seite seines Inhalts zu beweisen, daſs bei den geistreichen Italienern die ächte Toskanische Beredtsamkeit und der kühne glückliche Muth zu neuen Productionen in den schwierigsten Fächern der politischen Wissenschaften noch immer fortlebe. S. Vico's Autobiographie in der deutschen Uebersetzung, S. 114 u. 125.

Auch des Agatho-pisto Cromaziano (eigentlich Appiano bona fede) Bearbeitung der Geschichte der Philosophie: historia de indole di ogni filosophia (Lucca 1766—71, 5 voll. 8. Venedig 1782 u. 83. 6 voll. 8.) und della restaurazione di ogni filosophia ne' secoli 16. 17. e. 18. ist bemerkenswerth.

In der Politik und Gesetzgebungs-Wissenschaft machten Cajet. Filanghieri († 1788) scienza della legislazione, Napoli, Edit. 1. 1780, Edit. 2. 1788; deutsch übersetzt, Ansbach 1790, 91, und Ces. Beccaria († 1795)

dei delitti et delle pene (Monaco 1764 und Venedig 1781) verdientes Aufsehen.

Kenntniſs der italienischen Physiker, ihrer Arbeiten und Entdeckungen gewährt L. Brugnatelli († 1818) Bibliotheca fisica di Europa (Pavia 1794 ff.). Ferner desselben Journale di fisica, chimia, e Storia naturale, 1808—1818.

Aus den italienischen Astronomen hat Joseph Piazzi zu Palermo durch Entdeckung der Ceres (1801 d. 1. Jän.) seinen Namen unsterblich gemacht.

§. 224.

Zustand der Philosophie auf der hesperischen Halb-Insel.

Auf der hesperischen Halbinsel, in Spanien und Portugal, liegt seit der Regierung K. Philipp's II. (reg. 1556—1598) alle freie Wissenschaft darnieder.

Die Bemühungen des Vives (siehe Band II. des Handb. §. 95.), des Sepulveda (ebend. §. 98.), des Georgio Osorio († 1580) und anderer Humanisten hatten kaum einigen Erfolg. Die eigenthümlichen Ansichten des Arztes Joan Huarte († cir. 1590), dessen Werk: Examen de ingenios para les sciencias, das Lessing (1782) ins Deutsche übersetzte, wurde wenig geachtet, und der kühne Skepticismus des Sanchez (s. Band II. §. 129.) fand gleichfalls keinen Eingang. Auch der scharfsinnige Joann Caramuel von Lobkowitz, ein Cistertienser-Mönch, und nachmal Weihbischof zu Maynz, gebor. zu Madrid 1606, † 1682, that umsonst seine Vorschläge zur Verbesserung der Scholastik im Apparatus philosophicus. Cöln 1665. fol.

Nur allein in Hinsicht auf Naturkunde und Medicin scheinen die Spanier nicht ganz unter den übrigen Europäern zurückzubleiben; wie denn der französische Chirurgen-Major J. F. Haaf in einem Briefe aus Torquemada vom 29. März 1812 berichtet, daſs er im

Collegium medico-chirurgicum zu Madrid einen Mann Namens D. Ignacio de la Penna, kennen gelernt habe, der Physiologie und Pathologie mit ungemeiner Gelehrsamkeit und Erfahrung lehrt, und in Frankreich und Deutschland seines Gleichen sucht. S. Schelling's allgemeine Zeitschrift (1813), Heft I. S. 137.

Auch Don Joseph Gariga, Ingenieur-cosmograph des Staates ist unter den jetzigen spanischen Naturforschern in Deutschland seit 1796 bekannt; ferner Don Mariano de gasca, Professor und Director des botanischen Garten zu Madrid, Verfasser der Flora hispanica.

In der Politik wurde neuerlich Filangieri's Werk von Don Rubio, unter dem Titel: sciencia dela legislacion in 10 Octav-Bänden ins Spanische übersetzt, aber auch bald darauf die Lesung desselben durch die spanische Inquisition verboten. — Ueber Bentham's Ideen (s. oben §. 124. Anmerk.) commentirte der Advocat Mora und der Rechts-Gelehrte Toribia Nonnez, ein Geistlicher.

Seit der kurzen Periode der Cortes vom Jahre 1812—14 und 1820—23 ist es mit der spanischen beginnenden Geistes-Kultur und der literärischen Freiheit bereits wieder dahin rückgängig geworden, dafs unter dem Vorwande der alten patriarchalischen Einfachheit, wobei sich das Volk glücklich befunden habe, nicht nur alle unter der Regierung der Cortes errichteten literärischen Institute und neu eröffneten bessern Unterrichts-Anstalten wieder aufgehoben, die Lehrer verabschiedet, die bessern Bücher und freiern Federn wieder mit dem Interdicte belegt, und selbst die Schüler und Zöglinge jener wieder aufgehobenen Institute, sammt ihren Eltern mit ungnädigen Augen angesehen wurden; sondern sogar Bittschriften für die Wiedereinführung der Glaubens-Inquisition erschienen.

Bei der Wiedereröffnung der Universität Valadolid den 18. October 1823 hielt Pater Parrio eine öffentliche lateinische Rede, über die Nothwendigkeit, der studirenden Jugend die Denkfreiheit zu entziehen.

In Portugall ist seit 1805 der Buchhandel mit französischen und englischen Werken, besonders in Lissabon und Oporto, bedeutender als selbst in Madrid; auch haben viele Portugiesen auf Kosten der Regierung in der neuesten Zeit Reisen zum Behufe der Natur-Wissenschaften gemacht.

§. 225.

Zustand der Philosophie in Frankreich.

Auch den jetzigen Franzosen scheint Metaphysik und Transcendental-Philosophie noch immer ganz überflüssig zu seyn, und noch immer steht der Lock'sche Satz: „l'experience est le fondement de toutes nos connoissances, et c'est de là qu'elles tirent leur premier origine,“ an der Spitze ihrer sogenannten philosophischen Lehrbücher.

Eine solche Erfahrungs-Philosophie, wie sie Leute von Welt haben wollen, und allein gebrauchen können, liefert dann zu beliebiger Untersuchung eine Reihe von Fällen und Beispielen, woraus pragmatische Regeln gezogen werden mögen, bei denen es auf Allgemeingültigkeit so wenig abgesehen ist, als abgesehen seyn kann; alles dieses wird in ein Raisonnement gebracht, und zu einem Discours verwebt. Siehe da den Charakter der französischen modernen Philosophie!

Das Merkwürdigste, was seit der Revolution in Frankreich im philosophischen Fache erschienen ist, sind außer Anquetil du Perron's Uebersetzung der indischen Oupnekat's (siehe oben Bd. I. §. 15.) und des Marquis de St. Martin theosophischen Schriften (Bd. III. §. 126.):

1) Charles Villers († 1815) Principes fondamentaux de la Philosophie transcendenta-

le, ou Philosophie de Kant, à Metz 1801. — Die Absicht des Werkes war, die Kantische Philosophie in Frankreich einzuführen; allein, und abgesehen davon, daſs diese Philosophie, die ganz in Abstractionen hauset, unmöglich nach dem Geschmacke der Franzosen, die immer nur Sinn für die Wirklichkeit haben, seyn konnte, so verstund auch Villers ganz und gar nicht, weder die universelle und eigentlich-unsterbliche Seite von Kant's Kritik (siehe oben §. 129—133.) frei von der Beschränkung ihres zeitlichen und örtlichen Vortrages darzustellen, und dieselbe mit der bisherigen Geistes-Cultur seiner eignen Landsleute, die von der deutschen ganz verschieden ist, in irgend eine schickliche Verbindung zu bringen. — Der ganze Versuch muſste also scheitern; und war (wiewohl wider die eigne Absicht des Unternehmers) mehr dazu geeignet, die Franzosen gegen das Studium der deutschen Philosophie einzunehmen, als ihnen dasselbe zu empfehlen. Die Recension von Villers Versuchen, die deutsche Philosophie in Frankreich einzuführen s. im kritischen Journal der Philosophie von Schelling und Hegel, I. Bd. 3tes Heft, S. 69 ff.

2) Ant. Louis Claude Destoutt de Tracy projet d'Idéologie, Paris 1801, wo der Name Ideologie etwas zu versprechen scheint, ist weiter nichts, als eine auf Physiologie gegründete empirische Psychologie, in welcher die Analysis des Denkens, Sprechens und Wollens gegeben werden soll. — Alles Denken wird zurückgeführt auf den Mechanismus der Vorstellungen, alles Wollen auf den Mechanismus der Empfindungen; und beides Denken und Wollen soll endlich durch den Mechanismus der Sprache und des Handelns in Eins vereiniget und mittheilbar gemacht werden. — Aehnlichen Inhalts ist auch Daubé Essai d'Idéologie servant à l'introduction à la grammaire générale 1804.

Von Destoutt de Tracy erschienen auch Commentaire sur l'Esprit des loix de Montesquieu, Paris 1819; deutsch übersetzt von Morstädt 1821. Das Recht ist nach ihm, was natürlicher Weise Gutes erzeugt, Unrecht, was auf dieselbe Weise zum Uebel führet: die Bestimmung des Rechts und Unrechts also von den Folgen abhängig. Die Güte und Gerechtigkeit eines positiven Gesetzes besteht in seiner Ausführbarkeit; und daſs es weder der Natur des Menschen, noch der Zeit und den Umständen widerspreche; praktische Möglichkeit ist also das einige Kriterium objectiver Gerechtigkeit. Nach dem Supplement zum Conversations-Lexicon dient dieser Commentaire auf mehreren Universitäten der nordamerikanischen Staaten zu Vorlesungen über das völkerschaftliche Staats-Recht; so wie auch über Destoutt de Tracy's Ideologie zur Zeit der französischen Occupation am Athenaeum zu Madrid gelesen wurde.

3) Claude François le Joyaud, Principes naturels oû notions générales et particulières des forces vivantes primordiales, ou du principe de mouvement des corps célestes, et de forces secondaires, qui en résultent dans les corps terrestres. IV voll. 8., ist ein Versuch, die Natur-Erscheinungen in ihrer durchgängigen Identität zu erfassen, und die Verbindung zwischen den Himmelskörpern und Planeten, so wie den Einfluſs der gröſsern Total-Körper auf die kleinern Organismen, welche mit ihnen an derselben Existenz Theil haben, zu zeigen. — Das Licht, als Typus aller Harmonie, vertritt hier wenigstens die Stelle der Idee und der wahren Anschauung; doch mangelt es dem Ganzen an wissenschaftlichem Ernste, sicherer Methode und genugthuender Begründung. Uebrigens ist die darin enthaltene Darstellung der Physik des Descartes, so ferne sie rein historisch ist, von bedeutendem Interesse, und man bemerkt

mit Vergnügen an dem Verfasser einen Geist, der von dem neuern Experimentalwesen, das nicht einmal die Wissenschaftlichkeit der Atomistik erreicht, völlig rein sich erhalten hat. Die Recens. siehe im kritischen Journal von Schelling und Hegel, I. B. 3tes Heft, S. 62.

4) J. A. de Luc († 1817) Précis de la Philosophie de Bacon, Paris 1802, bemühte sich, die Philosophie des Bacon seinen Landsleuten zu empfehlen; wie denn überhaupt die Franzosen keine andere Methode zu philosophiren kennen, als Erfahrung, Analyse und Induction.

5) Vollendete Systeme der atomistischen Physik, so ferne dieses möglich ist, gaben Georg Louis le Sage und M. J. Brisson (1789), beleuchtet von Schelling in seinen Ideen zur Naturphilosophie, 1ste Aufl. 1797, 2te Aufl. 1803; R. J. Hauy (1803); deutsch übersetzt von Blumenbach 1804.

6) J. A. Fr. Alix neues System des Welt-Alls (aus dem Französ. übersetzt von Murhard; Frankf. a. M. 1817. 8.) versucht zu zeigen, wie durch Ineinsbildung von Wärme und Lichtstoff alle Dinge entstanden seyen? — Licht und Wärme sind ihm jedoch bloſse Materien; diese das Sollicitirende zur Auflösung; jenes der Grund alles Bestehens, und jedes besondern Lebens: — überhaupt soll das Licht nichts, als Wasserstoffgas seyn, der von den Planeten zur Sonne aufsteigt, und dort zersetzt als Licht zu den Planeten zurückkehrt?!

Mit den Grundbegriffen und der systematischen Sprache der deutschen Naturphilosophie können sich die Franzosen noch immer gar nicht zurecht finden. So heiſst es z. B. im Bulletin des sciences naturelles et de Géologie de Mr. Ferussac im Februar-Stück (1824) in der Anzeige der Morphologie von Schütze: „c'est une dissertation de cette école philosophique de l'Allemagne, qui se plait malheureusement à obscurcir les idées, au moyen d'une amalgame singulière des phrases plus baro-

ques les unes que les autres; ainsi qu'il ne reste rien à l'esprit d'après avoir lu ce verbiage.

Auch die gesammte Mathematik, und besonders die Astronomie, ist schon längt alles Geistes beraubt, und wird bloſs formell als eine Art von Mechanik bearbeitet; wie denn La Place sein System der Astronomie (Paris 1798) gleich auf dem Titel: Mécanique céleste nannte.

Im Fache der Geschichte der Philosophie erschienen: Degerando Histoire comparée des Systèmes de la philosophie; Paris 1804. 3 Bände, 8.; II. Edit. augmenté IV. voll. 8., Paris 1822; deutsche Uebersetzung von Tennemann, 1806—1807. 2 Bände, 8.

In diesem Lehrbuche der Geschichte der Philosophie werden nun folgende Perioden ihrer Ausbildung nach unterschieden.

1) Die der Einbildungskraft, von Zoroaster bis Sokrates; 2) die der Vernunft, von Sokrates bis Plotin; 3) die der blinden Nachahmung und des Syncretismus, von Plotin bis zur Geistesverfinsterung; 4) die der absoluten Knechtschaft, bis zur Reformation; 5) die der Naturforschung, von Baco bis auf gegenwärtige Zeit. — Die Perioden und ihre Benennungen charakterisiren den Geist dieses angeblichen Geschichtschreibers der Philosophie hinlänglich.

Ueber den neuesten Zustand der Philosophie in Frankreich ist nachzusehen: Royer Collard, Vict. Cousin und Massia's Philosophie in Frankreich; eine Folge von Abhandlungen, aus dem Französischen übersetzt von Fr. W. Carrové, unter dem Titel: Religion und Philosophie in Frankreich; I. und II. Band; Göttingen 1827.

Ein gutes Zeichen des nicht ganz erstorbenen Sinnes für Idealphilosophie in Frankreich ist die neu erschienene Ausgabe der Oeuvres de Platon par Victor Cousin, 1822. Tom. I. gr. 8.

§. 226.

Zustand der Philosophie in Grofsbritannien, im brittischen Ostindien und in den Nordamerikanischen Staaten.

Was man gegenwärtig in Grofsbritannien und so auch in den Nordamerikanischen Staaten Philosophie (Philosophical-Transactions) nennet, sind eigentlich pragmatischen Zwecken dienende Verhandlungen über Mathematik und Astronomie zum Behufe der Schifffahrt, dann über experimentirende Naturlehre und angewandte Naturgeschichte zum Behufe der Wirthschafts- und Gewerbskunde.

Alles dieses zusammen genommen ist der Hauptgegenstand der nach Baco's Vorschlag im Jahre 1645 zuerst als öffentliches Institut constituirten königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu London; nach deren Muster bald auch anderswo in allen cultivirten Staaten Europa's ähnliche Gesellschaften zum Behufe physikalisch-mathematischer Forschungen, wo nicht ausschliefslich, so doch im Verbande mit Geschichtsforschung und Sprachreinigung zusammentraten: unter andern auch 1750 eine zu Göttingen, in den hannöverischen, von Grofsbritannien beherrschten Landen: dann 1769 zu Philadelphia, 1785 zu Richmond, 1787 zu Boston, 1814 zu Neujork in den Nordamerikanischen Staaten.

Was etwa für speculative Wissenschaft in Grofsbritannien geschieht, geht von den unter ganz andern Verhältnissen gestifteten, aber in ihren veralteten Formen, so wie in ihrem reichen Besitze noch immer unangetastet fortbestehenden Universitäten aus, die auch in dieser Zeit noch eigene Blüthen und Früchte tragen.

So erschien erst neulich der erste Supplements-Band zur IVten und Vten Ausgabe der Encyklopädia Britannica, herausgegeben von Macvey-Napier (1816), 4. I. II. Part. Der erste Band enthält eine Einleitung

über die Fortschritte der metaphysischen und politischen Philosophie von Dr. Dugald Steward († 1828), woraus die Isis (1820, IItes und IIItes Stück) sehr schöne Auszüge lieferte.

Steward beginnt die Epoche der Wiederbelebung der Philosophie, als Erzeugerin und Erzeugnifs eines gebildeten Volkes, mit Baco von Verulam, welcher zuerst die ächte Methode zu philosophiren fand, und in der Physik sowohl, als in der Politik eine neue Bahn brach. In der Politik übertrifft er den gelehrten Grotius weit an Brauchbarkeit, in der physikalischen Speculation ist ihm Descartes, er hingegen demselben an Reichthum der Thatsachen und Beobachtungen überlegen. — Auch Hobbes hat bei allen seinen Irrthümern in der Politik noch immer klassischen Rang. — Locke bestreitet zwar die angebornen Ideen, es ist jedoch offenbarer Mifsverstand, wenn man ihm Schuld gibt, er habe je behauptet: „es wäre überhaupt nichts wirkliches, als allein das Materielle," wogegen doch Locke selbst ausdrücklich sich erklärte. — Reid gab dem Skepticism, so wie dem Empirism einen Stofs, von dem sie sich nie wieder erholen werden. Also Steward über die Geschichte der Philosophie in England. Seine eigenen Ansichten enthalten seine Elements of the philosophie of mind, und seine Philosophical Essays.

Der 2te Band soll dann eine ähnliche Uebersicht der Physik und Mathematik, redigirt von Play-fair, enthalten.

Wird nun schon von den Engländern Physik sowohl, als Politik insgemein nur des unmittelbaren, auf die Gegenwart berechneten Nutzens wegen bearbeitet, so ist doch wenigstens dieses erfreulich, dafs Philosophie nirgends, auch nicht im Munde der Staats- und Geschäftsmänner, als ein Hohn- und Ekelname, oder als

etwas Gehäſsiges (wie leider hin und wieder bei uns) gebraucht und ausgesprochen wird.

Daſs von Deutschland aus die speculative Philosophie in England nicht mehr Eingang fand, kommt mitunter auch daher, weil Göttingen der neuen Reform der Philosophie anfangs eben nicht hold war, und diese daselbst erst später empor kam.

Seit 1828 besteht nun zu London selbst unter der Leitung der Herren Brugham und Lord J. Russel eine neue Universität, die allen Glaubens-Bekennern ohne Unterschied offen steht, und zu der auch Brahminen und Perser sich unterzeichnet haben.

Von Nordamerika darf es uns noch weniger wundern, daſs speculative Philosophie daselbst nicht einheimisch werden kann, da diese Staaten mehr eine bloſse Verbindung von freien, nur auf unmittelbaren Erwerb bedachten Eigenthümern, denn ein organisches Ganzes eines wahren Staatenvereins darstellen, der als Organismus des öffentlichen Lebens eines gesammten, zum Selbstbewuſstseyn als Totalität gereiften Volkes, auch auf freie Wissenschaft und Kunst Bedacht nehme. — Die englische Gesellschaft der Wissenschaften zu Calcutta in Ostindien (gestiftet 1784 von Will. Jones † 1794) scheint allein eine rühmliche Ausnahme von der brittischen, bloſs allein das unmittelbar Nützliche berücksichtigenden Beschränktheit zu machen, indem sie nicht bloſs Wörterbücher, Grammatiken und Gesetze, sondern auch die Philosopheme und Poësien des Inder ans Licht zu fördern, und in Europa bekannt zu machen fortfährt. Siehe The asiatic Miscellany, Calcutta 1785, 4to. New asiatic Miscellany, daselbst 1789. 2 Voll. 4to. Asiatic researches or transaction, Calcutta und London 1788 ff. 4to. Dissertations and miscellaneous pieces by W. Jones, London 1792. 2 Voll. gr. 8. Deutsch übersetzt von Fick mit Zusätzen von Kleuker, Riga 1796. Vergl. Indische Bibliothek von A. W. Schlegel. Bonn bei Weber 1820. I. St.

§. 227.

Zustand der Philosophie in den Niederlanden, in Ungarn, Dänemark, Pohlen, Rufsland und bei den Neugriechen.

Was von speculativer Philosophie in den Niederlanden, in Ungarn, Dänemark, Pohlen, Rufsland und bei den Neugriechen vorhanden ist, ist alles eigentlich aus deutschem Samen erwachsen. Die gelehrten Gesellschaften und Academien dieser Länder sorgen jedoch mehr für Physik, Mathematik, Geschichte und Alterthums-Kunde, denn für Philosophie, deren Cultur ausschlüfslich nur den gelehrten Schulen, Lyceen und Universitäten überlassen ist.

In den Niederländischen Schulen fand die Kantische Philosophie durch Paul von Hemmert, Beginseels der Kantian'sche Wysgerte, Amsterdam 1796. 8., und Magazyn vor de crit'sche Wysbegerte, Amsterdam 1798. 8., Eingang; und Kirker gab einen Versuch eines verkürzten Auszuges aus Kant's Vernunft-Kritik, welche 1801 auch ins Französische übersetzt wurde. — In dem neuen Concordate aber mit dem Könige von den Niederlanden vom Jahre 1827 wird ausdrücklich festgesetzt, dafs die Jünglinge, welche als Candidaten des geistlichen Standes in die bischöflichen Seminarien aufgenommen werden wollen, nicht gehalten seyn sollen, vorher irgend eine philosophische Schule zu besuchen, d. h. einen Curs der Philosophie vor dem Eintritte in das Seminar gemacht zu haben.

Die Universität zu Wien und Prefsburg, wo meistens deutsche Männer lehren, wird von Ungarn, Kiel von Dänemärkern und Schweden häufig besucht. Von dänischen, auf deutschen Hochschulen gebildeten Naturphilosophen der neuesten Zeit sind allgemein bekannt: 1) Heinrich Steffens, s. §. 187., in Schelling's Schule gebildet, und von ihm selbst im Jahre 1800 zum Recensenten seiner ersten Naturphilosophischen Schrif-

ten vorgeschlagen. 2) Erich von Berger (§. 201.), A. L. Hülsens Freund und Geistes-Verwandter; s. Schelling's allgemeine Zeitschrift, III. St. S. 266. 3) J. C. Oerstedt, Professor der Physik an der Universität zu Kopenhagen; der berühmte Physiker und Entdecker des Einflusses der galvanischen Säule auf den Magnetismus.

Von Polen ist bekannt Joseph Goluchowsky, Schelling's Zuhörer in Erlangen, durch die Schrift betitelt: „Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben, Erlangen 1822. 8., worinnen der Verfasser nicht ausschlüfslich auf deutsche, sondern auch auf polnische Leser gerechnet hat.

Unter den Böhmen glänzt der Name des Grafen von Buquoy eben sowohl im philosophischen, als im mathematischen, naturgeschichtlichen, technischen, öconomischen und statistischen Fache.

Unter den Russen hat Dr. Wellansky, Professor der Physiologie und Pathologie an der kaiserl. Academie der Medicin und Chirurgie zu Petersburg, seinen Landsleuten nicht nur mancherlei Uebersetzungen deutscher Schriften, besonders von Oken, sondern auch eigenthümliche Arbeiten in russischer Sprache geliefert; z. B. eine allgemeine Physiologie, oder biologische Untersuchungen der Natur von ihrer erschaffenen und erschaffenden Seite, Petersburg 1812, aus welchem Werke ein gründliches Studium der deutschen Naturphilosophie hervorleuchtet. Auffallend genug ist es übrigens, dafs man in Rufsland der deutschen Philosophie der neuesten Zeit seinen Fleifs widmet, während Engländer und Franzosen gröfstentheils, ja selbst viele Deutsche dieselbe noch immer vornehm ignoriren.

Auch die seit dem Anfange des XIX. Jahrhunderts neu gestifteten oder neu eingerichteten, und gröfstentheils mit deutschen oder in Deutschland gebildeten Lehrern besetzten Universitäten zu Dorpat und Wilna in Liefland, zu Krakau und Warschau in Polen, zu Lem-

berg in Gallicien, zu Moskau und St. Petersburg in Rufsland, zu Charkow und Kiew in der Ukraine, und zu Kasan im asiatischen Rufsland — sind von nicht zu berechnenden Einflufs für die Zukunft.

Auch bei den Neugriechen regt sich gleichfalls seit dem letzten Viertel des XVIII. Jahrhunderts ein Geist für Literatur und Philosophie, und mehrere griechische Jünglinge besuchen deutsche Hochschulen. — Was jedoch aus der im Jahre 1820, Monat April, auf Ithaka, und nachher im Jahre 1823—24 auf Corfu für die jonischen Inseln insgemein errichteten Universität, wofür die englische Regierung vorläufig 10—15,000 Thaler jährliche Einkünfte ausgesetzt hat, werden soll, und wie dieselbe auf die Wiederbelebung des alten Genius dieser ehedem berühmten Nation wirken werde, mufs die Zeit lehren.

Druckfehler.

Seite 9. Zeile 15. demnah lies demnach — S. 18. Z. 21. diversas l. diversos — S. 60. Z. 9. v. u. Ursachen l. Ursache — S. 68. Z. 13. v. u. nach perspicuum est setze Comma — S. 75. Z. 4. v. u. nach cognoscimus setze Comma — S. 105. Z. 12. omni praesentis l. omnipraesentis — S. 132. letzte Zeile, nicht seiner l. nicht in seiner — S. 151. Z. 12. in sich l. in sie — S. 161. Z. 2. §. 163. l. §. 166. — S. 166. Z. 10. so l. sie — Ebend. Z. 7. v. u. anima l. animal — S. 260. Z. 13. v. u. 1796 l. 1769 — S. 289. Z. 8. der nothwendigen l. des nothwendigen — S. 304. Z. 4. v. u. §. 128. l. §. 131. — S. 317. Z. 5. v. u. Ulerich l. Ulrich — S. 346. Z. 13. v. u. entgegengesetzten l. entgegengesetzte — S. 349. Anmerk. Z. 4. 5. v. u. im ... von ... l. von ... im ... — S. 369. Z. 19. nach Schriften setze hinzu: vom Ich, und — S. 375. Z. 14. nach Subjectivität setze hinzu: und Objectivität — S. 382. letzte Zeile, umverkehrten l. umgekehrten — S. 403. Z. 3. Wesenheit l. Wesenheiten — S. 415. Z. 7. v. u. ad l. oû — S. 444. letzte Zeile, weit l. und — S. 445. Z. 5. richtige l. richtende.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Rixner, Thaddä Anselm,

Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen

Bd.: 3

Sulzbach 1829

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.32(3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760008-0